ما وراء الفقه

يحتوي على مفاهيم واستدلالات
وحسابات تدور حول مسائل فقهية كثيرة
تصلح للثقافة الفقهية العامة المعمّقة.

تأليف
السيد محمد الصدر

الجزء الاول
القسم الاول

بسم الله الرحمن الرحيم

فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في ال
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون.

صدق الله العلي العظيم

المقدمة

هذا الكتاب يتعرض لما وراء الفقه، لا للفقه نفسه. فان للفقه، كسائر العلوم ارتباطات
عديدة ومعلومات كثيرة، خارجة عن صيغته الاساسية وهذه هي المادة الخام لهذا الكتاب.
وليس الفقه وحده هكذا، بل كل العلوم تقريباً بل تحديداً هكذا. تفتقر في بعض الحقول و
في حقول اخرى، ويكون مورد التقائها اساسياً في احد العلمين وثانوياً بالنسبة الى العلم ال
فعلم الفلك والفيزياء يلتقيان وكذلك الفيزياء والكيمياء وكذلك الطب والصيدلة وكذلك ع

وعلم الاجتماع وكذلك الرياضيات بكل تلك العلوم وكذلك الهندسة بعدد من تلك العلوم وهكذا.
وكذلك بالنسبة الى العلوم الانسانية فان المنطق يلتقي بالفلسفة والفلسفة بالعرفان
بالعربية ويلتقي علم الاصول بالمنطق وبالفلسفة ويلتقي علم النحو بعلم اللغة......الى
كثير.
واذا بحثنا في الفلسفة كان تعرضنا للمسائل المنطقية مثل او النحوية جانبياً او ثانوياً ،
في الفيزياء كان تعرضنا للفلك او الكيمياء جانبياً نسبياً وهكذا. اذن فبمقدار ما ي
المختصون في علم معين الى حقول ومسائل العلوم الاخرى يكون تعرضهم اذا مما وراء ذلك
العلم، يعني كانه بمنزلة البحث الجانبي او الثانوي فيه. وهذا ال يقتضي التقليل من اهميت
الاطالق. وانما يعني ان لكل علم سيرا معينا خاصا به وحقول تقليدية تخصه. فان التف
الباحث فيه الى أي جانب اعني أي علم او ثقافة اخرى كان هذا بمنزلة الخروج عن الصلب
الاساسي للبحث في ذلك العلم. ومن هنا امكن ان نصطلح عليه انه ما وراء ذلك العلم.
وهذا ليس شيئاً ذو اهمية واقعية. وانما هو مبرر لتسمية هذا الكتاب بالشكل المجازي المطلف.
وعلم الفقه، وهو العلم الذي يتكفل بيان الاحكام في الشريعة الاسلامية
والاستدالل عليها، ويعتبر رسميه الاساس هو ذلك، اعني ذكر المسألة و ا
الفرض، ثم محاولة الاستدالل عليه بالكتاب والسنة، بما فيها القواعد الف
والأصولية، المستنتجة من ذينك المصدرين نفسيهما.
والكتاب الاستداللية في الفقه كثيرة، ليس كتابنا هذا منها، وان صادف ان مارسنا الاستدالل ف
في فصول عديدة، امعانا في ايضاح الفكرة، اال ان الهدف الاساسي منه ليس هو ذلك.
وانما الهدف الاساسي منه هو التعرض الى ما سميناه ما وراء الفقه، وهي المعلوم والمعلومات
التي تدخل في عدد من مسائله مما هي ليست فقهية بطبيعتها. وانما تندرج في علوم او حقول
خارجه عن الفقه. والتي قلنا قبل انها – مجازاً – جانبية وثانوية في الفقه، اال انها تتضمن الت
من داخل الفقه او صلب العلم الى ما هو خارج عنه.
والفقه له ارتباط بهذا المعنى بمعلومات ال تعد ولا تحصى. ال يستطيع هذا الكتاب، ولا ما هو
اوسع منه الاحاطة بها، بل قد ال يمكن للطاقة الفردية البشرية ذلك.
وبالرغم من ان فصول الكتاب واضحة في هذا الارتباط، بالفلسفة واللغة والنحو والمنطق
والفلك والفيزياء والكيمياء والطب وعلم النفس وعلم الاجتماع والرياضيات وغيرها من العلوم
وكثير من المعلومات العامة التي ال حصر لها.
اال اننا مع ذلك يحسن هنا ايجاز بعض الامثلة:

اولاً: ارتباط الفقه بالفلك من عدة زوايا منها ضبط الاشهر بحركات القمر وضبط اوقات الصلاة بحركات الشمس.

ثانياً: ارتباط الفقه بالجغرافيا من زاوية اتجاه القبلة، وموارد اخرى ايضاً.

ثالثاً: ارتباط الفقه باللغة من زاوية فهم المفردات اللغوية الواردة في الكتاب والسنة.

رابعاً: ارتباط الفقه بالاقتصاد من ناحية تعرضه للمعاملات كافة بشكل مفصل ومطول.

خامساً: ارتباط الفقه بالامور المالية، من حيث مباحث الخمس والزكاة والصرف وتبادل العملات.

سادساً: ارتباط الفقه بالكيمياء، من زاوية تحريم الكحول كشيء رئيسي، وموارد اخرى.

سابعاً: ارتباط الفقه بالرياضيات في موارد عديدة من اوضحها كتاب الارث في اشكال تقسيم الثروة.

ثامناً: ارتباط الفقه بالمنطق من زاوية الالتفات الى صحة البراهين والاستدلالات وفسادها ان كان هناك، وهو امر مفروض ضمناً في كثير من الاحيان.

تاسعاً: ارتباط الفقه بالعرفان من زاوية فهم الطهارة المعنوية والقربة المعنوية المشروطة في العبادات وفهم ما ورد من ان الصلاة معراج المؤمن. الى غير ذلك كثير.

عاشراً: ارتباط الفقه بالنحو من ناحية تشخيص بعض المقاصد المتوقفة على طريقة الاعراب في الكتاب او السنة.

حادي عشر: ارتباط الفقه بالطب من عدة نواحي، منها ما هو مرتبط بالعادة الشهرية وتشخيص الوفاة.

ثاني عشر: ارتباط الفقه بعلم الاجتماع من عدة زوايا، منها: الاجتهاد والتقليد والقضاء وتحريم الاحتكار وغيرها مما هو مؤثر بالفعل على المجتمعات.

ثالث عشر: ارتباط الفقه بالتفسير من زاوية آيات الاحكام وهي الآيات المتكفلة لبيان الاحكام الشرعية، وتوجد ارتباطات اخرى بالتفسير ايضاً.

رابع عشر: ارتباط الفقه بعلم دراية الحديث من حيث تشخيص المعتبر من غير المعتبر من الروايات وتقسيمها الى صحيح وموثق وحسن وضعيف ومرسل ومرفوع وغير ذلك.

خامس عشر: ارتباط الفقه بالفلسفة يتضح عند الحديث من السحر او التنجيم او الموت وغير ذلك.

واما ارتباطه بالكتاب الكريم نفسه والسنة الشريفة وعلم اصول الفقه، فهو ارتباط عضوي لا ينفك ذا فقه من دون هذه الثلاثة على الاطلاق.

الى غير ذلك كثير، مما يتضح كثير منها من فصول هذا الكتاب وقد لا يتضح بعضها ايضا
كما سنقول الان.

فان المعلومات (الثانوية) في الفقه عديدة جداً فوق الاحصاء الا ان الذي ينبغي التعرض له ف
هذا الكتاب هو ما كان له درجة من الاهمية والتوسع والتركيز، اما المعلومات المختصرة التي
لا يعدو الحديث عنها عدة اسطر او لا يزيد على صفحة، فهذا مما يصعب التعرض له. الا انه
كثير وفي نفس الوقت يسير.

ومهما يكن من امر فقد اصبحت فصول هذا الكتاب فصول اختيارية حسب ما خطر في الذهن
من الاحتياج الى التعرض له. وقد يكون في الفقه امور اخرى ومعلومات قد تكون اهم مما تم
التعرض له الا اننا حاولنا الاستيعاب على أي حال. ولكن الغفلة والنسيان محتملة على كل
حال.

وقد تعرضنا على الخصوص للقواعد الفقهية التي يمكن التحدث عنها بشيء من التفصي
سواء في العبادات كقاعدة الامكان في الحيض او في المعاملات كالفرق بين الحق والحكم
وقاعدة اليد وغيرها الا ان هذه القواعد، مهملة عن الاندراج في أي علم. فان الفقهاء ال
الا ما يتعرضون لها الا في علم الاصول ولا في الفقه، باعتبار انها لا تشكل جزءا من أي منهما ول
دخل في موضوعاتهما. ومن هنا كان الانسب بكل تأكيد ان تكون مما وراء الفقه.

ولكن قد تكون القاعدة واضحة فقهيا، بحيث لا يمكن الحديث عنها كثيرا، بل يكفي في اث
الكلام القليل. كقاعدة الطهارة او تكون القاعدة اصولية كاستصحاب العدم الازلي او قاعدة
التخيير عند دوران الامر بين المحذورين. فقد تركنا التعرض لها في هذا الكتاب. والا لزم
التعرض لكل تلك العلوم في هذا الكتاب وانما نتعرض من زاوية ارتباطها بالفقه فقط.

وبالرغم من انه قد يخطر في بال البعض من انه ينبغي تغيير ابواب الفقه وكتاباته باسلو
نسبياً. الا اننا نرس في هذا الكتاب على الطريقة التقليدية، واذا كانت تلك الفكرة صحيح
موكولة الى كتاب اخر يكتبه من يشاء الله تعالى من عباده.

اذن، فهذا الكتاب مقسم كتقسيم كتاب شرائع الاسلام للمحقق الحلي تقريباً، ما لم توجد ض
تمت الى موضوع الكتاب بصلة تدعو الى التغيير. وكتاب الشرائع هذا يقسم الفقه الى (كت
فالدين ان يسميها الوصف او ابوابا يقول: كتاب الطهارة كتاب الصلاة وهكذا الى اخر الفقه ونحن
جرينا على هذا.

ونحن فحصنا في كل واحد من هذه الكتب عما يناسب موضوع هذا الكتاب مما هو وراء
الفقه، وارتباطاته الخارجية. او المفاهيم الرئيسية التي تحتاج الى تحديد، او القواعد الف
ومن هنا صار الامر اختياريا، كما قلنا، اذ ليس للامر قاعدة معينة يمكن السير عليها.

عوضوم يف جردنت ان نكمي يتلا تاعوضوملا ضعب كلذ دعب اندجو ناف .اهلا ةمصعلاو
هل. كردتسم يف وا ةيناث ةعبط يف اهعجارم نكما اباتكلا
فت ،باتكلا اذه بسانت يتلا رومالا بهذم ةلفاح اهدجن ةيهقفلا بتكلا ضعب ىلا ةبسنلابو
حاولا باتكلا يف انايحا دجوي الف .مدعنت داقو تامولعملا اذه لقت اهضعبو .هيف ثيدحلا لوصف
نوكي ىتح ،ةقالعلا نم طيسب ءيشب ولو هانركذ الا اباتك دجن ال نا انلواح دقو .دحاو لصف الا
.هقفلا بتك لكل ناكمالا دهج ًابعوتسم اذه انباتك
دقو اندقع لكل عوضوم فصلا .غير انه ال يخلو من اهميه ةلئراقلل نا يعرف ارتباط اذه فصلا
بلغالا معالا يف اذهو .كاذ وا هقفلا بتك نم باتكلا اذه لئاسم نم ةنيعم ةلأسم يأب كاذ وا
يتضحت نم عونا ناولصفلا لصفنس موضوعه يف باتك نيعم يفقه. اما ام مل يتيسر هيف كلذ، ب
نجد ضرورة للإشارة اليه. ناك كلذ حديث فقهي ليس له بكتاتبنا اذه مزيد صلة. وفهمه موكول
.باتكلا اذه يقرأ نا لبق افلسلا فاك يهقف علاطا هل نم ىلا
ف :نوانعلاب نايفتكا بل ميقرت ىلا هقفلا بتك نم باتك يأ يف داخل لوصفلا جتحت ملو
:اهما تارابتعا ةدعل لصف
او دحاو ءيش نع اهثيدح نوك ىنعمب ايروج اطبارت موضوعات لوصفلا طبارت مدع :الوا
يتوقف مهف ضعبها على مهف ضعب – كلا- بل يعتبر كل فصل بحثاً برأسه ليس له الا ال
مل على هقفلاب ،هيف وه يذلا يهقفلا باتكلاب رخال لصفلاب يناونعلا :لق وا يعوضوملا
.نم نود زيادة على هذا المقدار الا ام ندر
كلذ لثم يفو ،دحاو لصف نم رثكا باتكلا اذه يف مهس اهل سيل ،هقفلا بتك نم اددع نا : ًايناث
في ميقرتلا دوجو عم مهيقرت مدعو .ديحولا لصفلا هنال : ًازاشن لوالا لصفلا :مهيقرت نوكي
.ىلوالا وه قالطالا ىلع ميقرتلا كرت ناكف . ًاضيا زاشن ريغ
اهداعتباو يهقفلا بولسالاو ةيهقفلا تاحلطصملا نم اهبارتقا ينعا باتكلا ةغل ثيح نم اماو
هيلع بجي هنا وهمعاو .ةيهقفلا ةفاقثلا لجال روطسم باتكلا نا وه يساسالا ءيشلاف .هنع
ال ءارقلا نم ددع ربكا ىلا ةفرعملاو ةفاقثلا هذه لصتل ًايبسن ةرابعلا طيسبت هفلؤم ىلعو
.ماعلا لكشب الفعه مزتلم وه ام اذهو
نم امامت هقفلا ةغلب ثدحتت ةحلصملا نم اندجو ،ةديدع انايحا يهو ،ناايحالا ضعب يف اننا الا
نم كلذ ريغ وا تالاكشالا وا صئاقنلا ضعب اهب اندجو يتلا تالالدتسالا ضعب رد لجا
الاهداف دقو يستوعب اذه المنهج لصفلا هلك. وخاصة دنع ثيدحلا نع الاقوالد الفقهية،
كقاعدة التجاوز او قاعدة الفراغ او قاعدة الامكان في الحيض او قاعدة اليد وغيرها، وعندئذ
دق لب .باتكلل ماعلا ىوتسملا يف هجاتحي امم رثكا ةقبسم ةيهقف ةفاقث ىلا ئراقلا جاتحي

احيانا الى فهم كاف لعلم الاصول ليعرف معنى الاستصحاب والاطالق والتقييد والترتب
وغيرها كثير.
ومهما يكن من امر فقد اشرنا خالل مطاوى هذه المقدمة، ان التصدي لمجموع الموضوعات
المخططة لهذا الكتاب اكثر واكبر من القدرة البشرية الفردية. ولكن هذا ال يعني الترك بعد
امكان كثير من تلك الموضوعات بعون الله سبحانه.
ومن هنا كان االمر، باالضافة الى كونه متعباً ومطوال، في البحث عن مصادره وغير ذلك،
كان ايضا محدوداً بالقدرة الفردية حيث ال يوجد معاون وكفيل اال الله عز وجل. واكرم به كفيال
وكيال. ونقطة القوة في ذلك هو انه سيكون سببا لعذر المؤلف ان وجد في الكتاب خطأ في
بعض المعلومات الخارجية عن الفقه. وسابقا قال الشاعر:

على المرء ان يسعى بمقدار جهده وليس عليه ان يكون موفقاً

وقد وجدنا ان بعض االمور منعدمة المصادر تماما ويحضرني له مثاال وهو الحديث عن كيفية
الليل والنهار في الدائرتين القطبيتين. وبعض االمور مما ال تتعرض له المصادر باالست
الذي نتوقعه ونحتاجه، وبعض المصادر فيها الكالم كثير خارج عن الصدد. وهكذا.
ومن هنا كان الالزم بذل الجهد من جميع الجهات، عسى الله ان يتدارك هذا الضعيف الذليل
بتسديده وعزته، ويتقبل عمله باحسن القبول انه ولي كل توفيق.
ولنا في نهاية هذه المقدمة المالحظة باختصار بعدة امور:
االمر االول: ان هذه البحوث مما تقل فيها المصادر لدى المؤلف. ومن هذه الناحية فقد يرى
القارئ الكريم ان عددا من اآليات او االخبار او االقوال لم يتم التحويل على مصدره في
الهامش اكتفاء بالوثاقة الشخصية، كما كان عليه ديدن المؤلفين في العصور السابقة – وهو ام
مشروع في ذاته، وقد اتبعناه احيانا لقلة المصادر.
االمر الثاني: اتضح مما سبق ان هذا الكتاب ليس فقهيا بالمباشرة، اال انه استهدف االمور
االخرى التي تعتبر مما وراء الفقه ومعه لم يكن من الضروري التعمق بالبحث الفقهي
االستداللي – بل يكفي اعطاء صورة مبسطة عنه للقارئ. فان هذا البحث لم يكتب للاستدالل
وال للمستدلين ليخطر في ذهن القارئ قلة االستدالل او ضحالته احيانا. بعد ان علمنا ان هدف
الكتاب ليس هو ذلك.
االمر الثالث: ان اسلوب الكتاب مبني على ايضاح االفكار للقارئ ولو ضمنا، ال بالمباشرة عل
وجه الخصوص بل قد يكون بالمباشرة. كما لو كان الحديث تحت عنوان معين يبحث من اهم
جوانبه – فيكون حديثاً عن العنوان مباشرة. وقد يكون الحديث عن الشيء ضمنياً او عرضيا.
ومع ذلك فهو يعطي بعض االيضاح. وهذا يكفي في نظر المؤلف، بحيث يخرج القارئ

بحصيلة كافية عن هذا المفهوم او هذا الحكم الفقهي او ذاك من خلال مجموع الفصل. وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين. وصلى الله على خير خلقه واشرف انبيائه واله الطيبين الطاهرين.

عيد الاضحى 1409 هـ

محمد الصدر

كتاب الاجتهاد والتقليد

فصل
في الاجتهاد

الاجتهاد وه بذل الجهد. وقو درو دقو الجهد في اللغة بفتح الجيم وضمها، وقو ذكروا هل عدة معان:

1- الطاقة

2- ما جهد الانسان من مرض او امر شاق وهف مجهود.

3- الغاية

وعن ابن الاثير انه بالفتح المشقة وقيل المبالغة والغاية وبالضم الوسع والطاقة. وقبل هما لغ

في الوسع والطاقة. فاما في المشقة والغاية فالفتح ال غير.

وقال الازهري: الجهد (بالفتح) بلوغك الامر الذي ال تألوا على الجهد فيه. وقال ابن السكيت،

الجهد الغاية. قال القراء: بلغت هب الجهد أي الغاية. وجهد الرجل في كذا أي جد فيه وبالغ.

والجهد (بالضم) الشيء القليل يعيش هب المقل على جهد العيش ومن التنزيل العزيز: والذين

يجدون الا جهدهم... على اذه المعنى. وقال الفراء: الجهد في هذه الآية الطاقة.

وقالوا ايضا في اللغة عن الاجتهاد: وه افتعال من الجهد والطاقة والمراد هب رد القضية التي

تعرض للحاكم من طريق القياس الى الكتاب او السنة. ولم يرد الرأي الذي رآه من قبل نفسه من

غير حمل على كتاب او سنة. وجاهد العدو مجاهدة وجهاداً: قاتله. والجهاد محاربة الاعداء وهو

المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول او فعل.

اذه قول اللغويين. والا بد من الالماع:

اولا: انه يلزم من كثير من تعاريفهم في اذه المحل وغيره الدور، لوضوح اخذهم اللفظ

المعرّف في اللفظ المعرّف. فيقال عندئذ ان الفرد اما ان يكون عالما بالمعنى قبل اذه التعري

اولا فان كان عالما هب استغنى عن التعريف، وان لم يكن عالما هب –كما وه المفروض– لم يفد

شيئاً جديداً لتكرر المفهوم نفسه في التعريف كما يقول الشاعر:

وفسر الماء بعد الجهد بالماء

اوهذ الاشكال ال مناص منه من الناحية المنطقية. الا ان الذي نوهي الخطب ان اللغويين ال

يتكلمون بلغة المنطق لايجاد الحد والرسم وانما لمجرد التفهيم وهو حاصل.

وبتعبير ادق: انهم يحولون القارئ على مفهوم ارتكازي عقلي، موجود لديه سلفا ناشئ من الارتكازات والاستعمالات اللغوية.... كل ما في الامر ان اللغوي وظيفته هو الالتفات اليه وتذكير القارئ به. حتى وان كان بالطريقة الخاطئة منطقياً.

ومعه فاللازم هو الرجوع الى الوجدان اللغوي لنجد ان أي المعاني هي التي اشار اليها اللغويون في محل كلامنا الحالي.

ال شك ان ما اعطوه من معان للجهد مختلفة اختلافاً واضحاً، الن بين البذل والطاقة والوسع من ناحية وبين بلوغ الغاية من ناحية اخرى. عموما وخصوصا من وجه. الن البذل والطاقة قد يحصل حتى من دون حصول الغاية، كما ان الغاية قد تحصل بدون بذل اقصى الطاقة. كما ان بذل الطاقة قد يحصّل الغاية.

اال ان الذي يبدو للنظر هو: ان المفهوم الارتكازي المشار اليه لغويا هو مرور الفرد بشيء من الصعوبة. وهذه الصعوبة قد تكون اختيارية وقد ال تكون. كما انها قد تكون بالغة الى حد الغاية وقد ال تكون.

فالجهد غير الاختياري هو الناشئ من الفقر او المرض، والمهم وجود الصعوبة من هذه الناحية سواء كانت قد بلغت اقصى الغاية ام ال.

وهذا واضح في الارتكازات اللغوية، وان كان على خالف نص اللغويين سابقاً لوضوح: اننا نقول: جهده المرض، سواء كان اجهادا عاليا جدا او اجهادا قليال.

والجهد الاختياري: هو بذل القول والعمل للحصول على غاية معينة مطلوبة وتريد من الغاية: الهدف او العلة الغائية. وان كان من المحتمل من كالم اللغويين انهم يريدون بذل اقصى الجهد سواء حصل المطلوب ام ال.

وهذا الجهد الاختياري، يكون المهم في صدقه هو اهتمام الفرد وتكريسه العمل سواء حصل على غايته ام ال. وانما سميت الغاية جهدا الن انها ال تكون عادة اال بممارسة المجهود، ولوضوح ان الحصول على الغاية قد يكون خارجا عن قدرة الانسان واختياره كما قال الشاعر:

على المرء ان يسعى بمقدار جهده   وليس عليه ان يكون موفقا

والغاية ان حصلت بمجهود، صدق عليها اذا المفهوم اللغوي: الجهد. واما ان حصلت بدونه فمن غير الواضح صدقه بطبيعة الحال. ومن الواضح: ان بذل الطاقة يكون في سبيل غايات عديدة غير قابلة للحصر. فالتاجر يبذل المجهود للربح والمريض يبذل المجهود للشفاء والع يبذل المجهود لفهم العلوم المعمقة. وهكذا.

ومن ذلك: ان العدو يبذل جهده وطاقته في سبيل السيطرة على عدوه في القتال ومن هنا جاء مفهوم الجهاد في الاسالم وهو الجهاد في سبيل الله سبحانه وتعالى. اال ان الصحيح لغويا، ان

اذه المفهوم اوسع من ذلك. الن الوسع والطاقة التي يبذلها ودع السالم ايضا مصادق المفهوم
اللغوي بال شك. ومن انه جاء بالدعاء اللهم العن العصابة التي جاهدت الحسين عليه السالم.
وينبغي االلماع انه ايضا: الى ان ما يراه البعض من ان مفهوم االجتهاد قد يعطي بذل الرأي
الشخصي خاصة دون االعتماد على مبادئ وقواعد محددة...ليس بصحيح اطالقا. وقد سمعنا
نص اللغويين على خالفه وقد شجبه ونفاه المشهور من علماء االسالم.
من كل ذلك، يمكننا ان ندخل الى تحديد مفهوم االجتهاد كما فهمه فقهاؤنا. وقد وجد له في
كلماتهم عدة تعاريف تصب في اتجاهين رئيسيين:
احدهما: تعريفه: بان االجتهاد: هو بذل الوسع والطاقة في تحصيل االحكام الشرعية من ادلتها
التفصيلية...التي هي الكتاب والسنة.
ثانيهما: تعريفه: بانه الملكة العقلية الحاصلة لدى االنسان التي بها يمكنه تحصيل ال
الشرعية من ادلتها التفصيلية.
فاالتجاه في التعريف االول يتضمن العمل على استنتاج االحكام فكل مسألة عمل الفرد ع
استنتاج حكمها فقد اجتهد فيها. وهذا هو االقرب الى المفهوم اللغوي الذي عرفناه، وهو الذي
يراه سيدنا االستاذ دام ظله() .
واالتجاه في التعريف الثاني: يتضمن الجانب الداخلي العقلي للفرد. فان كانت الملكة حاص
فهو مجتهد واال فال. والمراد بالملكة عادة تلك الصفة النفسية غير القابلة للزوال عادة وال
تكون مصدرا وسببا لعدد من تصرفات الفرد واستنتاجاته. فالفرد قد يحلم عند الغضب مر
عدة مرات. ولكنه اذا كان معتادا على ذلك قيل: ان لديه ملكة الحلم نظرا الى انه من الصعب
زوال هذه الصفة عنه في مستقبل عمره......وهكذا.
ونقطة القوة الرئيسية في االتجاه االول هو موافقته القوال اللغويين. اال اننا في الفقه ال
التعرف على أي فرد بذل وسعه في معرفة االحكام الشرعية، بل الفرد الذي يجوز تقليده
بالنسبة الى سائر الناس وهو الذي يكون قوله حجة شرعية بين الله سبحانه وبين عباده ويمكن
يتخذ منصب القضاء ونحو ذلك.
فاننا ان اردنا مجرد بذل الوسع والطاقة، امكن االشكال من عدة نواحي.
اوال: ان للفرد بمجرد بدئه بالحصول على العلوم الدينية التي تؤهله اخيرا للتعرف ع
االحكام، هو فعال باذل وسعه وطاقته في سبيل هذه الغاية وان كان مبتدئا، فهو نجتهد بهذا
المعنى.

الثاني: ان أي فرد اعتيادي متشرع يمكنه ان يستنتج بعض الاحكام في بعض المسائل الف
الواضحة. وهف يبذل وعسه في الكتاب والسنة ويستنتج الحكم. وقد يكون حكمه صحيحا فع
ومطابقا للواقع او للحجة وهف مجتهد اذهب المعنى او ناك متجزياً.
الثالث: اننا اذا اخذنا بالمفهوم اللغوي للاجتهاد، أي بذل الوسع والطاقة، لم يكن من الضروري
بل لم يكن من الممكن، اضافة القيد الاخر، وهو كونه من الادلة التفصيلية، فان مصدر اذه
القيد ال يكون واضحاً، فان انه ناك مصدره مالك اللغويين فهو مرفوض الوا، وليس كالمهم
بحجة في مثل اذه الامر الفقهي.
وان كان مصدره الاجماع ونحوه، فالقدر المتيقن منه وه اجزاء العمل على الحكم المستنتج عن
طريق حجة. ومن المعلوم ان القطع والاطمئنان حجة عقلاً وعقلائياً. فان حصل ذلك عن غير
الادلة الاعتيادية بعد بذل الوسع، كان اجتهادا ايضاً.
ومن المعلوم ان السيد الاستاذ ال يري جواز تقليد أي فرد ممن يجرد في هذه الاشكالات
الثلاث، ام لم يكن متعمقا ومتبحرا في كل الفقه......الذي هو معنى الملكة، فقد رجع ان الى
الاتجاه الثاني. وهذا الاتجاه الثاني هو المشهور جدا بين العلماء، بل اخذوه بنحو مسلم الصحة،
الا القليل منهم. وهذه الشهرة ان حصلت الاطمئنان بمعناه كانت هي الحجة.
ويدل عليه ايضاً عدد من النصوص:
منها رواية عمر بن حنظلة(1) قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا
بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما...... الى ان قال: فان كل واحد اختار رجلا من
اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حدي
فقال: الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما...... الحديث.
وفي رواية اخرى لعمر بن حنظلة(2) ومنها قول ابي عبد الله عليه السلام: ينظران من كان
منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد
جعلته حاكما. فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا
على الله وهو على حد الشرك بالله....الحديث.
وفي رواية ابي خديجة(3) عن ابي عبد الله عليه السلام يقول فيها: اجعلوا بينكم رجلا قد
عرف حلالنا وحرامنا. فاني قد جعلته عليكم قاضيا. واياكم ان يخاصم بعضكم بعضاً الى
السلطان الجائر.

وفي رواية عن محمد بن عثمان العمري(4) يقول فيها: فروف التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: اما ما سألت عنه ارشدك الله وثبتك......الى ان قال: واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله .
وفي رواية عن عبد المؤمن الانصاري(5) قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: ان قوما يروون ان رسول الله (ص) قال: اختلاف امتي رحمة. فقال: صدقوا: فقلت: ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب، قال: ليس حيث تذهب وذهبوا، انما اراد قول الله عز وجل قوم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون. فامرهم ان ينفروا الى رسول الله فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم انما اراد الاختلاف في البلدان لا اختلافا في دين الله انما الدين واحد. الى غير ذلك من النصوص.
حيث ورد فيها عدة عناوين: منها: رواة الحديث. ومنها: الفقيه. ومنها: الناظر في الحلال والحرام. ومنها: من عرف الحكام. ومنها: من تعلم عند الرسول (ص) وآله.
فان حصل للفرد شيء من هذه العناوين صلح الفرد ان يكون قوله حجة بين الله عز وجل وبين العبد. وهو على الله على ما اراه مثل الفرد على الدنيا وكان عليه محاكم واحكام قضايا وحصل حد الشرك بالله.
ومن الممكن الفهم بوضوح: من الفقيه، والعارف بالاحكام... من تحصل له الملكة، الا انه لا يكون الفرد كذلك الا بذلك. ومن الواضح ان مجرد الممارسة الاستنتاج الحكم الشرعي على نطاق ضيق لا يجعل من الفرد مصداقا للفقيه والعارف. واما الممارسة الموسعة فهي مقارنة مع وجود الملكة عادة.
ومن هذه النصوص نعرف ان لفظ الاجتهاد لم يرد في الكتاب والسنة كصفة للفرد الذي يكون قوله حجة. وانما الوارد فيها ما عرفناه قبل قليل. فان لم يكن الاجتهاد موجودا في النصوص الشرعية الاصلية، وانما هو مجرد اصطلاح راس عليه الفقهاء، اذن فلا حاجة الى الاهتمام بتعريفه ومعرفته وترتيب الامور عليه.
نعم: هو اصطلاح فقهي جدير بالاحترام لوجوده في كلمات الفقهاء في مختلف الاجيال بل وفي مختلف المذاهب الاسلامية. الامر الذي قد يشكل لنا اجماعا على وجوب تقليد المجتهد والرجوع اليه وعدم جواز الرجوع الى غيره.
الا ان القدر المتيقن من هذا الاجماع ليس اكثر من المفاهيم الواردة في النصوص التي سمعناها قبل قليل، ولا دليل على حجيته اكثر من ذلك.

وحيث ان مفهوم الملكة العقلية لم يؤخذ في هذه النصوص اذن فقد يبدو ان الفرد قد يصبح قو
حجة شرعية بدونها.

كما ان بذل الوسع في الاستنباط الوارد في التعريف الاول لم يوجد في النصوص، اذن فق
يبدو انه لا حاجة اليه.

الا ان الصحيح ليس هو ذلك لما عرفناه من ان الفرد لا يكون عادة فقيها ولا عارفا بالاحكام بشكل متكامل الا اذا حصلت له الملكة كما ان المفهوم من قوله: نظر في احكامنا وعرف حلالنا وحرامنا، انه بذل وسعه في ذلك، وليس مجرد المرور العابر.

اذن ينتج من ذلك ان المهم اجتماع كلا التعريفين ليكون قول الفرد حجة امام الله عز وجل. فانه بالرغم من ان بين التعريفين نسبة العموم من وجه لان الملكة قد تحصل للفرد من دون ان يكون ناظرا للاحكام. كما قد يكون ناظرا فيها من دون ملكة. كما يمكن ان يكون ذا ملكة وناظرا في الاحكام في الوقت نفسه.

والقدر المتيقن في جواز التقليد وحجية القول هو الاخير. واما من حصلت له الملكة من دون ان يمارس النظر في الاحكام فيجوز تقليده نظريا لانه فقيه وعارف، ولكن ليس له قول معين ليمكن تقليده الا بعد النظر والاستنتاج للاحكام.

واما من نظر في الاحكام من دون ملكة، فان كان على نطاق ضيق وبدون خبرة مسبقة، فقوله ليس بحجة. لانه ليس بفقيه ولا عارف. وان كان النظر على نطاق واسع، فهذا ملازم عادة مع صدق الفقيه والعارف فيترتب عليه الحكم بالحجية.

بقي من متفرعات الاجتهاد امران رئيسيان، هما: التجزي والاعلمية، يحسن ان نحمل فيما يلي من كل منهما فكرة مختصرة وواضحة.

التجزي
في الاجتهاد

وقد وقع الحديث فيه بين الفقهاء من ناحيتين:

الاولى: في امكان التجزي، او وجود المجتهد المتجزي. فقد ال يكون المجتهد الا مجتهدا مطلقا ويستحيل ان يكون متجزيا.

الثانية: في جواز تقليد المتجزي، والرجوع اليه في الاحكام. على تقدير امكانه ووجوده.

والناحية الثانية جانب فقهي خالص خارج عن موضوع هذا الكتاب، وانما المهم هو اعطاء معنى التجزي ثم الحديث عن الناحية الاولى.

ويعنون بالتجزي ما اذا كان الفرد المجتهد مستطيعاً الاستنتاج او استنباط بعض الاحك الشرعية من مداركها الاصلية، دون بعض دون ال يستطيع ان يستنتج احكام المسائل دون احكام المصوم مثال.

وفي مقابله المجتهد المطلق الذي يستطيع ان ينظر ويستنتج من المدارك الاصلية كل احكا الفقه في كل ابوابه وبكل مستوياته.

واما الحديث عن امكان التجزي، فهذا مربوط الى حد ما بالتعريفين الرئيسيين اللذين عرفناهم للاجتهاد.

والقول بالاستحالة يعني من التعريف الثاني الذي يرى الاجتهاد ملكة عقلية، فقد يقال: ان ا يستحيل ان تتجزء، بل هي اما موجودة او مفقودة. وال معنى الن توجد متجزئة.

اال ان هذا غير صحيح على اطالقه، امور، اهمها اشكاالن:

االول: ان مسائل الفقه تختلف في سهولة االستنتاج وصعوبته وفي المقدمات التي تحتاج ا من حيث كميتها وكيفيتها، وليس هذه المسائل على وزان واحد أو متشابهة على االطالق.

ومن الواضح انه من الممكن ان توجد للفرد خبرة كافية وملكة في االستنتاج السهل وال يكون له ملكة في االستنتاجات الصعبة.

فهذا ليس ان الملكة قد توجد متجزئة، وانما ملكة االستنباط الفقهي، كسائر ملكات االنسان قابلة للوجود االولي والنمو والتكامل تدريجياً بما فيها ملكاته الجسدية والعقلية والنفسية وغيرها هذا المجتهد الذي نتحدث عنه قد توجد ملكته الفقهية في السهل من االستنتاجات ولم تتكامل بعد لتكون شاملة لكل الفقه.

ول حاجة لنا الى ان ننظر الى الفقه ككل لنقول: ان الملكة اما ان تكون موجودة فيه او ال
تكون. بل من الناحية النظرية او الفلسفية فان لكل مسألة في الفقه او مجموعة من المسائل مل
تخصاه. اعتبر في ذلك بالملكات الجسدية فقد يكون الفرد قادرا على وضع الاثقال وغير قا
على الركض السريع. ومثل هذا المجتهد قد توجد له الملكات بنسبة الى بعض المسائل دون
بعض.
الاشكال الثاني: ان الافراد يختلفون تمام في الاطالع على امور الحياة، ومنها ام يجري الى
مقدمات الاستنتاج الفقهي وما يتوقف عليه في علم الاصول واللغة والفلسفة والمنط
والرياضيات وغير ذلك. فقد يكون قويا في بعض هذه العلوم ضعيفاً في بعضها.
الامر الذي يترتب عليه. ان يكون استنتاجه تحت فرط ما هو ضعيف به من المقدمات،
ضعيفا نسبيا بطبيعة الحال، او لعله غير قادر عليه على االطالق. فيكون مجتهدا متجزيا.
والفرق بين الاشكال الاول والثاني: ان النظر في الاول الى السعة النوعية في المقدمات
بحيث يستطيع ان يفهمها الفكر الاعتيادي ام ال. والنظر في الثاني الى جنس المقدمات الدخي
فقد ال يكون الفرد مطلعا على بعض المقدمات وان كانت سهلة في المنطق او الرياضيات
مثال......او ليس له استنتاج محدد في مسائل علم الاصول.
هذا كله، بناء على ان يكون الاجتهاد من نوع الملكة. وقد عرفنا امكان التجزي فيه.
واذا امكن التجزي انه كان في الاتجاه الاخر اولى بالامكان. ذلك الاتجاه الذي يقول: ان
الاجتهاد انما هو مجرد ممارسة الاستنتاج وليس هو بملكة.
ولكن يمكن تقريب الاستحالة حتى بناء على هذا الاتجاه. بان يقال: ان معنى التجزي انه هو
كون الفرد نظارا في بعض المسائل دون بعض. وقد عرفنا ان مثل هذا الفرد ال يكون له
الخبرة الكافية التي تجعل منه فقيها وعارفا بالاحكام لكي يكون قوله حجة، وجائز التقليد.
والنظر التام من مسائل الفقه هو الذي يجعل من الفرد فقيها عارفا. اذن، فالنظر الناقص خارج
عن موضوع ادلة الحجية، او قل ان الاجتهاد عندئذ غير موجود.
اال ان هذا الكالم غير وارد، النا اذا اعرضنا عن حكاية الملكة، فال اقل من االعتراف بكون
االنسان خبيرا او فقيها او عارفا وهذه الصفة ال تحصل بممارسة االستنتاج من دون االطالع
على المقدمات، بل بالعكس فانها تحصل باالطالع على المقدمات ولو من دون ممارسة
االستنتاج، كما هو المجرب في كثير من االفراد.
فان كان خبيرا وفقيها، لمجرد التدقيق في المقدمات، كان مجتهدا وقوله حجة، وان لم ينظر في
أي مسألة فقهية على االطالق، فضال عما اذا نظر في بعضها.

نعم، لو اراد ان يكوّن الخبرة من ممارسة الاستنتاج، فهذه طريقة خاطئة في تكوين الخبرة، والا يكون الفرد فقيها بمجرد هذه الممارسة، بل قد لا يكون كذلك حتى لو مارس المرور على كل المسائل الفقهية......لفرض عدم تدقيقه في المقدمات.

اذن، فتقسيم الاجتهاد الى المتجزي والمطلق من حيث مجرد الممارسة لا معنى له فقهيا، ولو تنزلنا وقبلناه، لم نقل باستحالته.

الاعلمية في الاجتهاد:

ويراد بها ان يكون واحد ممن اتصف بالاجتهاد المطلق او اكثر يتصف بدقة في النظر وسداد في الرأي وسعة في الاطلاع اكثر من غيره.

ونحن هنا لا مجال للدخول في حكم وجوب تقليد الاعلم بنحو الفتوى او الاحتياط او عدم وجوبه، فان هذا وتفريعاته موكول الى الفقه نفسه، وانما ينبغي الحديث هنا عن امرين:

الاول: في كيفية تحقق الاعلم. بمعنى ان الفرد باي شيء يجب ان يكون متفوقاً. لكي
هو الاعلم.

الثاني: في الحكمة المعلومة لنا من الحكم بوجوب تقليد الاعلم.

الامر الاول: لا يخفى ان المسائل الفقهية نفسها ومقدماتها التي تتوقف عليها عديدة. لا تكاد ت
تحت الحصر. من اهمها على سبيل المثال:

1- علم الرجال الذي يتحدث عن حال الرواة.
2- علم الاصول مباحث الالفاظ.
3- علم الاصول مباحث الاصول العملية.
4- الفهم العرفي والسيرة العقلانية.
5- تفسير بعض الآيات القرآنية، اعني آيات الاحكام.

ومن الواضح ان الافراد يختلفون في استيعابهم وتدقيقهم في فهم امثال هذه الامور: فلربما يكو
احدهم اذكى وادق واسلط في بعض هذه الامور ويكون الآخر متميزاً في البعض الآخر. ومعه
فكيف يتعين الاعلم؟

وجواب ذلك على احد مستويين:

المستوى الاول: ان يكون احد الفقهاء هو المتميز في كل الامور او الاعم الاغلب فيها، بحيث
لا يساويه الآخرون بكل تأكيد، ومعه يكون من الواضح كونه مصداقاً للاعلم.

المستوى الثاني: ان ننظر الى المقدمات التي يتوقف عليها الاستنتاج الفقهي اكثر من غير
وهو بشكل اساسي يتعين في علم الاصول، فانه باب عظيم للعمق والدقة. بخلاف علم الرجال
وغيره فانه مهما كان عميقاً لم يبلغ ذلك المستوى باي حال.

اذن، من الواضح القول ان من كان هو الاعمق والادق في علم الاصول او في المهم من ابوابه
او في الاغلب منها. هو الذي يتعين للاعلمية دون غيره.

وقد يستشكل: انه ينبغي ان يكون المدار في صفة الاعلم، هو الفهم العرفي، فكما كان الفـ
المجتهد، الطف ذوقا واشد عرفية في فهم الفاظ الكتاب والسنة من ناحية وقوانين السوق الممكن
تطبيقها على الفقه، وهو المسمى بالسيرة العقلانية. من ناحية اخرى فهذا هو الحق بصفة
الاعلمية.

واما التعمق في المطالب العقلية من اصولية ومنطقية وغيرها، فانها قد تورث اعوجاج السليقة
العرفية وصعوبة الفهم اللطيف السلس من الفاظ الكتاب والسنة. فكيف تكون هذه الصفة
المدار في الاعلمية.

وجواب ذلك، ان بين صفة التعمق العقلي وصفة الفهم العرفي عموماً من وجه بحسب
المصداق. اذ قد يكون الفرد المجتهد متصفا بكلا الصفتين، كما قد يكون متصفا باحداهما د
الاخرى.

ومن غير الممكن القول: بتعذر الجمع بين الصفتين لان احداهما قد تؤثر في فساد الاخرى.
لان هذا الفساد امر قد يحصل. الا انه يدل على درجة متدنية من العلم والتحقيق. واما اذا كان
الفرد محققا متكاملا، فاحرى به ان يفهم هذه الجهة وان يتجنب الفهم العقلي المحض بالسهولة.
ومن الواضح ان الفرد ان كان متصفا بكلتا هاتين الصفتين على معنى عدم اضرار احداهما
بالاخرى فهو المطلوب، والا لم يكن متصفا بهما بالشكل المتكامل. مثل هذا الفرد هو الذي
يتعين للاعلمية، بازاء المتصف باحدى الصفتين دون الاخرى.

واما اذا دار الامر بينهما، يعني بين فردين احدهما يتصف بهذه والاخر بالاخرى...فالامر لا
شك يكون لصالح من له الدقة العقلية لانها من الاعمق والاوسع باضعاف مضاعفة من مجرد
الفهم العرفي والاعتماد على السيرة العقلائية، كما هو واضح لمن مارس هذين الحقلين من
حقول المعرفة الانسانية.

الامر الثاني: في الحديث عن الاعلمية.

في الحكمة المعلومة لنا من الحكم بوجوب تقليد الاعلم، لو افترضنا به كما هو الصحيح، ولو عن
طريق الاحتياط الوجوبي.

وحاصل الفكرة: هو التثبت من الايصال الى معرفة الحكم الشرعي الى اكبر مقدار ممكن.

فان الشارع (1) الاسلامي المقدس!

بعد ان علم بوجود الاجيال المتأخرة من المسلمين، والمقطوعة من مصدر الوحي النبوي وعن
مواجهة الائمة المعصومين عليهم السلام. سن لهم الطرق والقواعد التي توصلهم الى معرفة
الحكم الشرعي، وهي التي يتكفل علم الاصول الفقه ببيانها.

وهذه القواعد قد توصل الفرد الى الحكم بشكل قطعي وقد توصله بشكل ظني وقد توصله الى
الحكم الظاهري المجعول في حال الشك. وهو في كل هذه الاحوال يعلم باليقين انه معذور
باتباع ما اوصلته اليه الطرق والقواعد من احكام، وعمله مجزء ومفرغ للذمة ان شاء الله
تعالى.

وعمل الشارع في جعل هذه الطرق يشبه الى حد بعيد ما عليه الافراد في المجتمع من التعويل
في تصديق الوقائع على الثقات وعلى المتواتر من الاخبار. فان لم يكن له ذلك امكنه تجنب
الورطات بعمل معين صالح على أي تقدير الذي هو معنى الاحتياط.

ومن الواضح انه كلما كان ثبوت الخبر اوكد واوثق كان اوضح في الذهن واقر في القلب.
فكذلك فان اخبار المجتهد الاعلم عن الحكم الشرعي يكون اوضح في الذهن واقر في القلب،
واكثر ايصالا الى الواقع واكثر تجنبا لمزالق الطريق، او وفق بالاحتياط.

فاذا دار الامر بين خبر قيمته 85 بالمئة وخبر قيمته 95 بالمئة مثلا......الذي هو معنى اخبار
غير الاعلم مع اخبار الاعلم، كان الترجيح للخبر الراجح طبعا. وخاصة في المجال الذي يكون
بالغ الاهمية وهو علاقة العبد بربه وفراغ ذمته من تبعات التكاليف امامه سبحانه وتعالى.

اذن فالحكمة التي ندركها من وجوب تقليد الاعلم هي تلك.

فصل
في التقليد

التقليد اصطلاح اخر مقابل للاجتهاد في ألسنة الفقهاء، وهو مأخوذ من الناحية اللغوية من احد منشأين:

المنشأ الاول: ان التقليد مأخوذ من قلد. على معنى شابهه في الصوت او الفعل كتقليد القرد والببغاء للانسان ومحل المشابهة هو ان الفرد الاعتيادي يقلد المجتهد في افعاله فيصلي ك يصلي، ويصوم كما يصوم، يعني في جميع الفتاوى والتفاصيل.

او انه يقلد المجتهد في اقواله. لا بمعنى انه يكرر كالببغاء، بل بمعنى انه يطبقها على حيا بعد ان يعرف الحكم الشرعي منها، وهذا المعنى وان كان ابعد في المجازية الا انه انسب من السابق لان التقليد في الافعال، خاص بما اتى به المجتهد من تكاليف، دون ما لم يأت به لوجود الفروق العديدة عادة بين المجتهد والمقلد كاحكام المرأة والرجل مثلا.

المنشأ الثاني: ان التقليد مأخوذ من قلد اذا جعل في عنقه قلادة. على معنى ان المقلد يجعل مسؤولية عمله كالقلادة في عنق المجتهد، الذي هو بدوره يتكفل امام الله سبحانه صحة او بطلان ما قاله من احكام وما افتاه من فتاوى.

والوضع في المرتبة، بالمعنى المعنوي، معنى عرفي سائر بين الناس، وغير مستقرب. وهو يعبر عن الذمة او المسؤولية فقد يكون الفرد في رقبته دين او الحفاظ على مال معين كالامانة، او الاتيان بفعل معين كاحترام الاب او المعلم.

ومهما يكن من المنشأين فكلاهما صحيح وقابل للانطباق ولا حاجة الى الدخول في تفاصيل مناقشتهما.

وكما عرفنا ان الاجتهاد في اصطلاح الفقهاء احتوى على منحيين في الفهم احدهما: عملي وهو ممارسة الاستنباط والاخر نفسي وهو الملكة التي تتضمن القدرة على تلك الممارسة.

فكذلك التقليد، يحتوي على منحيين من هذا القبيل:

احدهما: عملي وهو تطبيق فتاوى المجتهد، فكلما عمل الفرد وطبق منها، فقد قلده فيها، واما ما لم يطبق علم يقلد فيه.

ثانيهما: نظري. وهو النية او العزم على الرجوع الى مجتهد معين، حتى وان لم يطبق شيئا من فتاواه بعد.

وبالرغم ان المنحى النفسي او العقلي، في الاجتهاد كان هو الارجح، الا ان المنحي العملي في
التقليد هو الارجح، ومن هنا لم يكن الاجتهاد والتقليد معنيين متقابلين تماما. على انه لا ف
عملية من تسجيل تقابلهما التام.
ان المنحى العملي في التقليد، فينطبق عليه كلا المنشأين السابقين لمعناه. اما المنشأ
فواضح الانطباق لانه عملي بدوره. واما المنشأ الثاني، فلأن تطبيق حكم المجتهد عمليا يعني
ضمنا جعل مسؤولية هذا العمل في ذمته.
وهذا بخلاف المنحى النظري للتقليد، لوضوح عدم انطباق المنشأ الاول، الذي يتضمن التطبيق
العملي، مع مجرد نية التقليد فان هذه النية ليست تطبيقا ولو لحكم واحد من فتاوي المجتهد
وانما هو العزم على التطبيق في المستقبل لا غير.
نعم، قد يقال: بانطباق المنشأ الثاني، لان نية التقليد تتضمن جعل مسؤولية اعمال الفرد في
المجتهد. وهذا يكفي. الا ان هذا لا يخلو من توسع في المجازية، ولكننا رجعنا الى الاقل من
العلاقات المجازية، واقتربنا الى المعنى الحقيقي، كان اولى كما هو المتحقق في علم الاصول.
لان جعل المسؤولية في ذمة المجتهد انما يكون في التطبيق العملي للفتوى. واما تسمية الن
بانها على هذا الفرار ايضا، فلما هو باعتبار انها عزم على ذلك التطبيق.
اذن، فبكل صورة تكون نية التقليد، عزما على التقليد، وليست تقليدا بذاتها. وان كانت ص
بذاتها الا انها عزم على تطبيق الحكم الذي هو حجة امام الله عز وجل ولكنها على أي حال
ليست ضرورية لان العمل ان كان مطابقا على الحكم الذي هو حجة كفى في اجزائه وعذر
فاعله ولو كان بدون تلك النية. كما لو كان العمل قد طابق الحكم صدفة.
ولذا قال مشهور الفقهاء بان العمل بدون التقليد، انما يكون باطلا اذا كان مخالفا للحكم الذي
كانت حجيته سارية المفعول عند العمل. واما اذا كان مطابقا له فلا اشكال في صحته، بالرغم
من عدم وجود نية التقليد، بل عدم الالتفات اليها.
نعم، تكون هذه النية اقرب للاحتياط الاستحبابي، لذا ب بعض الفقهاء او مشهورهم اليها. كما
انه انقياد(1) امام الحكم الشرعي الالهي......الا انها تتضمن العزم على الطاعة في المستقبل
وترك العصيان. بمعنى العزم على تطبيق الحكم الحجة، والاعراض عما ليس بحجة.
ومن الاثار المهمة المترتبة على هذين المنحيين في فهم التقليد، ما قيل من جواز البقاء على
تقليد الميت اما في مطلق الاحكام او في خصوص ما فرعه منها او في خصوص ما عمله
منها. والدخول في تفاصيل ذلك موكول الى الفقه.

والغرض الان هو الالماع الى ارتباط ذلك اجمال بهذين المنحيين، فان كان التقليد، هو مجرد النية، جاز البقاء على تقليد الميت في كل الاحكام والفتاوى، لان نيته من الاول كانت شامل لها جميعا... ولو اجمالا.

واما اذا كان التقليد هو التطبيق العملي، كما هو الصحيح، فانما يجوز البقاء في تقليد الميت خصوص ما عمله المكلف وطبقه من الاحكام دون غيره، لان مجال التقليد هو ذلك دون غيره وهذا هو الصحيح ايضا.

واما القول الاخر القائل بالجواز في حدود ما علم من الفتاوى فهو ناشئ من المنحى الاول ...... لوضوح ان المكلف لم يطبق كل الفتاوى التي علمها وانما نوى تطبيقها فحسب.

نعم، يحتاج هذا القول ليمتاز عن القول الاول الى ضم هذا القيد، وهو ان النية انما تتعلق بما علم المكلف من الاحكام لا الاحكام كلها حتى لو كانت مجهولة. وبتعبير اوضح ان المكلف انما يتعهد وينوي العمل بهذه الرسالة العملية للمجتهد لا بغيرها من الاحكام. مع افتراض انه استلم للرسالة العملية بمنزلة علمه بمضامينها.

الا ان هذا باطل من وجوه نذكر منها اثنين:

الاول: ان استلام الرسالة ليس بمنزلة علمه بمضامينها، وانما يعلم المضمون اذا قرأه وفهمه وهذا لا يحصل لعدد من العوام بطبيعة الحال.

الثاني: ان النية وجدانا تتعلق بالاعتماد على هذا المجتهد الذي يكون قوله حجة، في كل الفتاوى، وليست في خصوص ما هو موجود في الرسالة، فان الفرد يدرك اجمالا انه يبتلي في حياته بحوادث لا توجد احكامها في الرسالة او لا يفهمها منها. فهو ينوي ايضا ان يرجع الى المجتهد في مثل ذلك ايضا.

وعليه، فان كان المنحى الاول للتقليد صحيحا، وهو مجرد النية. اذن، يكون القول الاول وهو جواز البقاء على تقليد الميت في كل فتاواه ما علم وما لم يعلم وما عمل وما لم يعمل، وهو الصحيح الا ان نقطة الضعف انما هي في صحة اصل هذا المنحى كما عرفنا.

هذا، وكما عرفنا من جانب الاجتهاد، انه مجرد اصطلاح راسخ عليه الفقهاء، والصحيح ما عرفناه من استنطاق الادلة الشرعية من الادلة على كون الفرد فقيها وعارفا بالاحكام وناظرا في الحلال والحرام، فان كان كذلك كان قوله حجة، كما سبق.

فكذلك مفهوم التقليد، فانه مجرد اصطلاح راسخ عليه الفقهاء ولم يرد في الكتاب والسنة، الا ف رواية من تفسير العسكري عليه السلام(1) يقول فيها: فاما من كان من الفقهاء صائنا لنف

حافظا لدين منخام الفـالـ اوه هاوه اعيطم رمال العوم هالـفلـلع او ام ان يقلدلي هودلقي. وهو يي لحم المناقشة من ناحية
السند والدلالة بما لا حاجة الى لدخول في تفاصيله.
فالمهم في التقليد، ام تقطن به الادلة التي عرفـو انفـرع قسما منها في الحديث عن الاجتهاد. حيث
يقول في بعضها فليرضوا به حكمًا فاني قد جعلته حاكمًا. او يقول: واما الحوادث الواقعة
فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله. الى غير ذلك. ونحن لا نتكل
في اصل وجوب التقليد، لكي نناقش تفاصيل هذه الادلة من حيث السند والدلالة. فان ذلك
موكول الى الفقه، وانما نأخذ الان بلبابها والقدر المتيقن منها، وهو كاف في الدلالة على وجوب
الرجوع او السؤال من المجتهدين (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون)(2) ، وانما السؤال
يكتسب الاهمية لا منه في طريق التطبيق، فالمهم في التقليد اخيرا هو التطبيق.

فصل
في الاحتياط

وهو في الاصطلاح ايجاد العمل او التطبيق الذي ينتج اليقين بفراغ الذمة
او الخروج عن العهدة، مأخوذ من التشبث بالحائط الذي يؤدي حول بستان او
مخزن ليقي ما فيه من التلف والسرقة. ومنه ورد: خذ الحائطة لدينك
وورد: اخوك دينك فاحتط لدينك.
وهو بهذا المعنى، مفهوم جليل وضروري في بعض الاحيان. ومنه قال الطبيب ان العمل لمن تاركه
الطرق الثلاث: الاجتهاد والتقليد والاحتياط، فاذا لم يلتزم الفرد باحد هذه الطرق كان عمله
باطل الشرعا.
الا ان هذا المعنى غير صحيح، على ما سنقول بل الصحيح، هو بطلان تارك الطريقين.
الاجتهاد والتقليد، وهو عمل الاحتياط خذ فيعني: عمل بلا طاعة وان كان محتاطًا.
وتوضيح ذلك بشكل تظهر منه بعض التفاصيل ايضا:
ان الاحتياط اما ان يكون كليا او جزئيا، وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون في كل الاحكام او
في بعضها، وهذا الاحكام اما ان يرد بها الاحكام الواقعية عند الله عز وجل واما ان يرد بها
تلك الاحكام التي تثبت عليه الحجة الشرعية. وعلى كل تقدير ايضا فاما ان يكون الاحتياط
موجبا للتكرار او لا، فالحاصل ستة عشر احتمالا، شأنها من 2 الى 4 يعني مضروبة في نفسها
مرات اربع.

والمراد من الاحتياط الكلي هو الاحتياط المستوعب لكل الاحتمالات الواردة في محل الابتلاء قلت او كثرت، وهو موجب، مع انجازه لليقين بفراغ الذمة سواء كان في كل الاحكام او بعضها.

والمراد من الاحتياط الجزئي، هو الاحتياط المقتصر على بعض الاحتمالات دون بعض، كما لو كانت هي الاهم او هي التي قامت عليها الحجة او نحو ذلك، وهذا الشكل لا ينتج اليقين بالفراغ، بل الظن به، وان كان هذا الظن قد يكون حجة اذا كانت اطراف الاحتياط حجة، فيكون مفرغا للذمة. وان كان جزئيا.

والمراد بالاحتياط الموجب للتكرار، ما كان فراغ الذمة متوقفاً على تعدد العمل، كالصلاة المتعددة الى الجهات المحتمل وجود القبلة فيها. او الجمع بين القصر والتمام واما الاحتياط غير الموجب للتكرار فهو الاكثر مصداقاً، كما لو احتمل وجوب شيء فانه ياتي به او احتمل حرمة شيء فتركه.

والاحتياط قد يكون من عمل الفقيه في فتواه وهو المسمى الاحتياط في الفتوى، كما اذا احتمل الفقيه وجوب السورة فافتى بوجوبها احتياطا. كما قد يكون الاحتياط من عمل المقلد. كالامثلة السابقة وهذا قد يكون وجوبيا وقد يكون استحبابيا. وهذا ما سنذكره اخيرا بعد الحديث عن التفاصيل السابقة.

واوسع انواع الاحتياط هو الاحتياط التام في كل الاحكام الواقعية، فكلما احتمل الفرد ذلك اخذ بالاحتياط الاحتمالات فيه. وهذا هو الذي عجل الفقهاء بالبدء عن الاجتهاد والتقليد. قالوا بصحته كطريق ثالث. بصفته موجبا لليقين بفراغ الذمة.

الا ان هذا غير صحيح، لانه يواجه عدة اشكالات نذكر اهمها.

اولا: قد يكون الاحتياط مستحيلا او متعذرا، كما في الشك في ركعات الصلاة، فان الصلاة المشكوكة يكون قطعها مخالفا للاحتياط كما ان الاستمرار بها باي شكل كان مخالف له ايضا، والفرد لا يخلو من احد الامرين اما القطع او الاستمرار وارتفاع النقيضين مستحيل.

ثانيا: قد يكون الاحتياط فيه عسر وحرج او ضرر او مشقة، ونحو ذلك من الامور المسقطة للتكليف شرعاً. لقوله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج. وقوله (ص): لا ضرر ولا ضرار. ونحوها مما لا مجال الان لاستعراضها.

كما لو كان الاحتياط موجبا للتكرار بحيث يكون موجبا للمشقة والحرج. ومنه ايضا الاحتياط في الاجتناب عن النجاسات والمتنجسات فان الاحتياط المطلق فيها يقتضي مقاطعة الدنيا فيها حتى الطعام والشراب واللباس والعائلة. وخاصة في اغلب المجتمعات التي رأيناها على مدى التاريخ. وفي هذا من الحرج ما لا يوصف.

وقد يقال بازاء ذلك: ان الاحتياط اذا كان حرجياً، امكن الاقتصار منه على ما دون ذلك.

الا ان هذا غير صحيح، اولا: لاننا نتحدث عن الاحتياط التام وهو عدم الاقتصار الا يكون موجبا لليقين بفراغ الذمة.

ثانياً: ان بعض اقسام الحرج يكون الاحتياط محتملا، وهو امر غير محدد في نفس الامر.

ثالثاً: قد يكون الحرج واقعا، فيما يكون الظن فيه احراجا او المظنون فيه مهم نسبيا، فيك الاحتياط فعله وكذا.

رابعاً: من الاشكالات على الاحتياط التام:

ان الاحتياط قد يكون في كل احتمالي المسألة. مما يجعل الاخذ بالاحتياط متعذراً(1) . كما لو عقد احد زوجته بغير اللغة العربية، فان وجود الجواز بهذا العقد مخالف للاحتياط كما ان عدمه مخالف له ايضا.

وكذلك البيع بالمعاطاة، فان نية المشتري التملك على المبيع مخالف للاحتياط، كما ان ارجاع الى البائع لبطلان المعاطاة مخالف له ايضاً.

والامر قد يدور بين النقيضين، وبين الضدين او بين الضررين وهكذا: الامر الذي ينتهي ب الى تعذر الحكم بوجوب الاحتياط المطلق في كل الاحكام الواقعية، او اعتباره بديل عن الاجتهاد والتقليد. ومن هنا فقد يصير الفرد الى احتياط اضيق من ذلك، وهو الاحتياط التام ب كل الاحكام التي قامت الحجة عليها او من المحتمل قيام الحجة عليها.

فهذا الاحتياط ان التزمه الفرد غير الخبير، لم يعد شكل الاحتياط السابق لفرض عدم الخب فيما قامت عليه الحجة او ما يحتمل قيامها عليه. فترد عليه رئيس الاشكالات السابقة.

وان التزمه الفرد الخبير بمواقع النظر والعمل، فان كانت اطرافه ما كان محتمل الحجية، لم ينقص عن الاحتياط الاول الا قليل، وتكون نفس الاشكالات واردة عليه.

وان كانت اطرافه ما قامت الحجة عليه، كان الامر منطقيا وصحيحا في كثير من الاحيان. فان الحجة تقوم عادة على حكم واحد، ولو تقوم على حكمين في مسألة واحدة الا نادراً كما في صورة وجود اثنين متساويين في العلم. ومتصفين معا بالاعلمية عن الاخرين، فيكون قول حجة، فان كانت تلك الفتويين حجة على القاعدة، فلا مزاحم في مثل ذلك اختيار اقربهما الاحتياط، مع وجود الخبرة الكافية في ذلك.

واذا تعدينا عن هذه الاحتياطات الموسعة نسبياً، لم يبق عندنا الا الاحتياطات الواقعة في حدوث بعينها، كما لو شك المكلف في القبلة او شك في الركعات ولم يعرف حكم فرعي وسع، كان

موجبا للتكرار او لم يكن. ومن هذه الاحتياطات ام يكون واجبا ومنها ام يكون مستحبا والامر فيها موكول الى الفقه.

بقي الالماع في النهاية الى الانقسام الاخير الذي ذكرناه. فان الاحتياط كما يقوم به المكلف، ك
وه الاغلب، قد يقوم به المجتهد الفقيه ايضاً. وذلك، فيما اذا قام لديه طريقان كلاهما حجة على
القاعدة، ولكنهما يتعارضان في الادلة على الحكم، فالالزام احيانا ان يختار في فتواه اقربهما ا
الاحتياط فيفتى به فتكون الفتوى ناشئة من العمل بالاحتياط. وهو المسمى، بالاحتيا
الفتوى.

يقابله: الفتوى بالاحتياط. وهو امر الفقيه للمكلف بالاحتياط الذي يكون عادة وجوبيا. وهو
في الرسائل العملية(1).

وقد يكون الاحتياط استحبابيا، وذلك فيما اذا قامت الحجة على خلافه، ولكن يبقى المجال
مفتوحا للاحتياط. كما لو ذهب الفرد في الاجتهاد او التقليد الى وجوب السورة او جلسة
الاستراحة الا ان الاتيان بها على اية حال اوفق بالاحتياط و اؤكد للانقياد. ولكنه لا يمكن ان
يكون وجوبيا لفرض قيام الحجة بخلافه بحيث لو لم يدر المكلف ان يحتاط، لكان معذورا بط
لتلك الحجة. كما لو ترك قراءة السورة او جلسة الاستراحة.

فصل
في العدالة

عرف العدل في اللغة انه ما يأتي في النفس انه مستقيم. واو ه هناو الحكم
بالحق......ويوصف الرجل بانه عدل على معنى ذو عدل.

وما يأتي في النفس انه مستقيم، هو التصرف الصالح، الذي يوافق الضمير الخالص غير
المنحرف.

وعرف العدل في الفلسفة: بانه وضع الشيء في موضعه المناسب له وهو معنى شامل لله عز
وجل وغيره. فالعدل الالهي هو وضع الشيء في موضعه، وكذلك هو العدل الصادر من
المخلوقين، كالحاكم والقاضي، وكذلك تصرف الرجل العادل في سلوكه، فلا تتوفر هذه الصف
في تصرفاته.

وهذا هو الذي يفسر قول اللغويين منه انه الحكم بالحق. فان الحق لا يكون الا بوضع الشيء
في الموضع المناسب. كما ان هذه الصفة ايضا في التي تأتي في النفس انها مستقيمة. بالل
لمن يعلم استحقاقها وصحة اتجاهها.

وقد اشترطت العدالة او العدل فقهيا في عدة امور: في مرجع التقليد الذي تحدث الان عنه،
وفي الشاهد ايا كانت شهادته، وفي الحاكم في مجتمعه، وفي القاضي في الخصوصيات، سواء
كان منصوبا او قاضي تحكيم، وفي امام الجماعة. لا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة فيما
جاز عمل المرأة فيه من ذلك.

وقد ورد وصف العدالة في الروايات عن المعصومين عليهم السلام دون المهم منها.

ففي رواية عن عبد الله بن ابي يعفور (1)، قال: قلت: لابي عبد الله عليه السلام: بم تع
عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال: ان تعرفوه بالستر والعف
وكف البطن والفرج واليد واللسان. ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار م
شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك. والدلالة على ذلك
كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه
وتفتيش ما وراء ذلك......الى ان يقول: فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه ا
خيراً. مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين
المسلمين ....الحديث.

وعن العال بن سيابه (1) قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام. قال: ال بأس اذا كان ال يعرف يفسق......الحديث.

وعن علقمة(2) قال: قال الصادق عليه السلام، وقد قلت له اي ابن رسول الله، اخبرني عمن تقبل شهادته ومن ال تقبل. فقال: اي علقمة، كل من كان على فطرة االسالم جازت شهادته. قال: فقلت له : تقبل شهادة مقترف الذنوب. فقال: اي علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين ل لما قبلت اال شهادة االنبياء واالوصياء منهم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم ترة بعينك ان او ،بوقلة مقبوشهادته وستر والعدالة اهل من وهف ،نادهاش كلذب عليه دهشي لم وا ًابنذ بكترتي كان في نفسه مذنبا ً. ومن اغتابه فهو خارج من والية الله داخل في والية الشيطان.

وعن عبد الله بن احمد بن عامر الطائيي(3) عن ابيه عن الرضا عن ابائه عن علي عليه السالم قال: قال رسول الله (ص) من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مودته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته.

وفي رواية عن عبد الكريم بن ابي يعفور(4) عن ابي جعفر عليه السالم: قال: تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج، تاركات للبذا والتبرج الى الرجال في انديتهم.

وفي رواية عن ابي علي بن راشد(5) قال: قلت البي جعفر عليه السالم: ان مواليك قد اختلفوا فاصلي خلفهم جميعا فقال: ال تصل اال خلف من تثق بدينه وامانته.

وقد سبق ان سمعنا في الحديث عن تفسير العسكري عليه السالم يقول فيه: فاما من كان م الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا المر موااله فللعوام ان يقلدوه.

وللمنطق رأي اخر في العدل، حيث قسموا العقل بحسب مدركاته الى قسمين: عقل نظري وعقل عملي. وعرفوا العقل النظري بانه ادراك ما ينبغي ان يعلم. كادراك ان السماء فوقنا واالرض تحتنا الى ماليين الحقائق الكونية وغيرها. وعرفوا العقل العملي بانه ادراك ما ينبغي ان يعمل ......يعني من التصرفات والسلوك.

وقالوا: ان العقل العملي له الحكم– بناء على تعريفه– في سلوك االفراد، فيحكم بالتحسي حسن وبالتقبيح فيما هو قبيح مثاله: حكمه بالحسن على الصدق وبالقبح على الكذب. وهل يعم حكمه للعدل االلهي اوال ؟ فهذا امر موكول الى علم الكالم وخارج عن الفقه. وهو الذي اختلف فيه العدلية واالشاعرة وليس هنا محله.

وقالوا: ان هناك من العناوين ما يكون ذاتي الحسن والقبح، وهو العدل والظلم. اذ يستحيل ان يحصل له عنوان ثانوي او طارئ يزيل عنه هذا الحكم.

بخلاف العناوين الاخرى، فانها اقتضائية في حكمها وليست ذاتية، فالصدق حسن في الحـ
الاقتضائي، ولكنه دق يحصل له عنوان ثانوي طارئ يزيل عنه التحسين كما لو كان الصدق
سببا للقتل او السرقة. كما ان الكذب قبيح ما لم يحصل عنوان ثانوي له كالصلاح ذات البين.
وقالوا: ان امثال هذه العناوين انما تكتسب هذه القيمة العقلية الاخلاقية، بمقدار اندراجها في
ذينك العنوانين. فمتى كان الصدق عدلا كان حسنا واذا اصبح ظلما كان قبيحاً. والكذب قبيح م
دام ظلما فاذا اصبح عدلا كان حسنا......وهكذا.
ونقطة الضعف الرئيسية في ذلك هو ان عددا محدودا من العناوين هي التي يدرك العقل
حكمها، بخلاف اكثر عناوين السلوك فانه لا يدرك حكمها كعامة العلاقات الفردية والاجتماعية.
مضافا الى ان العقل، حتى في العناوين التي يدرك حكمها، قد تحصل عليها العناوين التي تغ
الحكم، كما عرفنا، او تجعل العقل يشك في صدق الحكم عندئذ. فاذا علمنا ان هذه العناوين
الثانوية في الحياة كثيرة عرفنا مدى ضيق الحكم العقلي بالتحسين والتقبيح.
وهذا الضيق هو الذي يجعل العقل الانساني قاصرا عن ان يقود نفسه بنفسه، ويجعل الفرد
محتاجا ذاتيا الى شريعة الله عز وجل. ومع وجود هذا الضيق لا يمكن ان يكون العقل حاكما
لتمييز العدالة في الفرد الا منه – كما عرفنا – لا يميز كثيرا من انحاء التصرفات وهذا هو
الاشكال الاصلي على ما عرفناه في التعريف اللغوي للعدل: انه ما يأتي في النفس انه مست
لان هذا المفهم ان قصد منه المفهم العقلي الذي تحدثنا عنه، كان قاصرا وغير قابل للاستيعاب.
ومن هنا كان لا بد لنا في تمييز العدالة الى الالتفات الى احد امرين:
الامر الاول: ما عرفناه من ان العدل هو وضع الشيء في موضعه، مع التحويل في ذلك على
الواقع الموضوعي الذي يعلمه الله عز وجل. فان كان الفرد قد وضع سلوكه او اي امر اخر
في موضعه الواقعي كان عادلا والا فلا.
الامر الثاني: الشريعة. فان كان سلوك الفرد مطابقاً لها كان عادلا والا فلا.
اما الامر الاول فهو متعذر الادراك وحده، لوضوح تعذر الاطلاع على الواقع الموضوعي
مباشرة او عن طريق علم الله عز وجل وانما هناك طريقان لادراك هذا الواقع: احدهما: العقل
الذي عرفنا قصوره. والاخر هو الشريعة.
ومن هنا نعرف انه لا تنافي بين تعريف العدل: بانه وضع الشيء في موضعه المناسب له.
وبين تعريفه: بانه موافقة العقل العملي او انه موافقة الشريعة. لان هذين الامرين الاخرين:
اعني العقل والشريعة. انما يدلان على ان الفرد قد وضع الشيء في موضعه المناسب له.
غير ان العقل لما كان ضيقا، كان المرجع الرئيسي في تمييز ذلك هو الشريعة.

كما ال تنافي بين حكم العقل والشريعة، الننا ان بنينا على القاعدة القائلة: ام حكم هب العقل
هب الشرع فالامر يكون واضحاً، الن الشرع بنفسه يكون محتويا على كل احكام العقل وزيادة.
وهذه الزيادات تخص الموارد التي عجز العقل عن ادراكها.

واذا لم نبن على تلك القاعدة امكننا االلتفات الى قاعدة اخرى متسالم على صحتها بين علماء
المسلمين بمختلف مذاهبهم، وهي قولهم: ام من واقعة اال وهلا حكم. اذ ينتج منها: ان حكم
الشرع شامل لكل موارد حكم العقل سواء وافقه فيها او خالفه. غير ان الوجدان الضروري
قاض: باننا لم نجد أي اختالف بين حكمي العقل والشرع.

وحتى لو فرضت المخالفة، فان المولى الذي يجب علينا اطاعته وه الشريعة او قل: صاحب
الشريعة، وليس المولى وه العقل......اذن، فالمهم في تمييز العدل انما يه الشريعة بالذات.
وهذا وه الذي يفسر قول اللغويين في تعريف العدل: بانه الحكم بالحق: يعني بالشريعة.
وحيث اننا متأخرون عن صدر االسالم وغير معاصرين لصاحب الشريعة، فانما تكون
الشريعة بالنسبة اليها ام قامت عليه الحجة من التكاليف واالحكام. كل ام في االمر ان الطرق
المثبتة لهذه الحجة ذات اشكال ومستويات مختلفة ال حاجة االن الى تعدادها.

فالمهم في العدل، وه تطبيق الحكم الشرعي الذي قامت الحجة على صحته. وهذا وه الفهم
الذي حامت الروايات حوله.

واذا وصلنا الى اذه الفهم، بقي لدينا سؤال اخير وهو ان أي مستويات الحكم الشرعي يكون وه
المحقق للعدالة مع تطبيقه. فان الحكم الشرعي ينقسم الى وضعي وتكليفي: فالحكم التك
المفهوم من مدلول االمر والنهي:
(افعل- وال تفعل) وفيه انبعاث نحو السلوك او زجر عنه بذاته. كوجوب الصالة وحرمة
السرقة.

والحكم الوضعي، مل لم يكن فيه اذه االنبعاث واالنزجار. وانما وه مجرد المسؤولية او الذمة
كالضمانات والديون. وان استلزمت السلوك ثانوياً ادائها مثال.

والحكم التكليفي ينقسم الى االقسام الخمسة المشهورة الوجوب واالستحباب واالباحة والكراهة
والحرمة.

فالوجوب وه االمر بالشيء مع المنع عن الترك.
واالستحباب وه االمر بالشيء مع الترخيص بالترك.
والحرمة وه النهي عن الشيء مع المنع عن الفعل.
والكراهة وه النهي عن الشيء مع الترخيص بالفعل.

ونستطيع ان نقول: ان للامر والنهي درجتين في الاهمية، فالدرجة العليا الالزامية، وهي الوجوب والحرمة، والدرجة الدنيا غير الالزامية وهي الاستحباب الكراهة.

واما الاباحة فليس فيها امر ونهي على الاطلاق. وان قسموها الى اباحة اقتضائية واباحة لا اقتضائية. فالاخيرة هي الشيء بطبعه من دون ان تتعلق به رغبة الشارع المقدس في سلوك معين. والاولى اعني الاقتضائية هي التي يرغب الشارع المقدس على الاباحة والاطلاق كقوله تعالى: احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم. وقوله عز وجل: واذا حللتم فاصطادوا.

كما قسموا الحرام الى كبائر وصغائر. واختلفوا في تفسير الكبائر ومهما يكن من شيء فالصغائر هي غيرها من المحرمات مع التسالم على ان كلا القسمين حرام ويستحق الفرد عليه العقاب امام الله سبحانه وتعالى.

فقد قيل: ان الكبائر هي المحرمات المنصوص عليها في القرآن الكريم. وقيل: انها هي التي توعد الله عز وجل في كتابه عليها بالنار. وقيل هي التي توعد الشارع المقدس عليها بالنار و في غير القرآن الكريم. او هي المحرمات ذات الاهمية الكبيرة كالذي قال هو في الاحتياط في الفروج والدماء.

او ان النواهي تختلف اهميتها، فكل محرم بالنسبة الى ما دونه في الاهمية هو كبيرة. وبالنسبة الى ما هو اهم منه صغيرة. وعلى أي حال فانه لا يترتب على اختيار احد هذه الوجوه والبرهنة عليه اية اهمية او اثر شرعي، بعد التسالم على انها جميعا من المحرمات حتى ولو كانت صغائر.

نعم، لو فسرنا الكبائر بالمحرمات والصغائر بالمكروهات، لكان ذلك اختلافا......الا انه وجه مخالف للمشهور.

اذا عرفنا كل ذلك، رجعنا الى السؤال بانه باي مستويات الحكم الشرعي هذه تتحقق العدالة وما هو المحتمل نظريا حول ذلك وان كان متعددا الا اننا نذكر ما هو الاهم:

الاحتمال الاول: ان الكبائر هي التي تكون المحك في ذلك فالعادل هو مجتنب الكبائر، يعني حتى وان تورط بالصغائر.

الاحتمال الثاني: ان المحرمات على العموم هي المحك. ونعني من المحرمات ما يشمل ترك الواجبات، فانها حرام ايضاً. فمن لم يعمل الحرام، ولم يترك الواجب هو العادل.

الاحتمال الثالث: ان المحك في العدالة اوسع من ذلك بحيث يشمل قسماً من المكروهات والمستحبات.

ولكل من هذه المحتملات الثلاثة دلالة في بعض عبارات الروايات السابقة، فراجع.

الا ان الصحيح وه الاحتمال الثاني، واسقاط الاول، بعد اعتبار الصغائر من المحرامات ايضاً،
فان ارتكابها ايضاً خروج عن القانون الشرعي الالهي ومحاربة له.
وكذلك مع اسقاط الاحتمال الثالث، لوضوح ان الشارع المقدس بعد ان اعطى الترخيص في
مخالفة المستحبات والمكروهات، لم يكن في ذلك اخالال بالصلاح والورع المطلوبين في العدالة
وان كان الالتزام بها او بالمهم منها درجة اعلى واهم من العدالة.
بقي عندنا السؤال: ان الاتيان بمنافيات العدالة وهي المحرمات احيانا قليلة هل تخرج من
العدالة ام لا. لان في ذلك وجهين رئيسين:
الوجه الاول: ان العدالة هي الاستقامة التامة في اطاعة الشريعة فمتى حصل الذنب مهما كان
قليلا، انثلمت هذه الاستقامة وبطلت العدالة. الا انها يمكن ان تعود فورا او بعد حين، عند
حصول التوبة والرجوع الى الاستقامة.
الوجه الثاني: ان العدالة هي الاستقامة في اطاعة الشريعة، على وجه العموم بحيث لا ينافي
وجود نقاط الضعف احياناً، يعني الاتيان بمنافيات العدالة.
خذ مثال: مفهوم الماء فانه يبقى ماء وان اختلط بالتراب القليل. او مفهوم اللبن فانه يبقى
وان اختلط بالماء القليل، فكذلك العدالة قابلة للبقاء حتى مع حصول المحرم القليل.
نعم، لو حصل الاصرار على الذنب، والعياذ بالله، كان ذلك مخلا بالعدالة لانه استمرار بالذنب
وذنب على ذنب.
ولعل الآية الكريمة: الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم، دالة على ذلك. لان اللم
يفسر عادة بما يلم به الفرد من ذنب احيانا طبقا لنقاط الضعف في نفسه. وقد حصل است
في الآية الكريمة ولم يخرج فاعله – باطلاقه – من المدح الى القدح. ولكل من هذين الوجهين
من يقول به من الفقهاء، لكن الصحيح هو الوجه الثاني، لان العدالة مفهوم عرفي كسائر
المفاهيم العرفية التي يكون الفقيه مؤسساً على الاخذ بها في الفقه، كما هو مبرهن في ع
الاصول عليه. وقد مثلنا ان هذه المفاهيم لا تختل او تختلف فرعا بوجود القليل مما ينافيها.
على ان الاستقامة التامة لو توخيناها، لم توجد الا في المعصومين او اشباههم. نعم هي درجة
عالية من العدالة بلا اشكال. (الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة......الآ
الا بلحاظ المصداق الحقيقي واذا استقيموا لدل على انه فرد على فرع يصدق انه من انه اعرف ما مهم والمهم
اشكال مع وجود اللمم.

الفســـــق:

وه امف .اهل الباقمل جعل يذلا قسفلا نع ثيدحلاب نلم نا ،ةلدعلا نع ثدحتن نحنو امل دب ال
اذا لوقت برعلاو جورخلا وه (1) ةغللا يف قسفلا .!؟اماتم ةلدعلل لباقم وه لهو قسفلا
ةقسيوف تيمس امنا ةرأفلا ناكو .امرشق نم ةبطرلا تقسف دق :امرشق نم ةبطرلا تجرخ
يأ (مبر رما نع قسفو) .رمالا نع جورخلا وه قسفلاو .سانلا ىلع امرحج نم اهجورخل
خرج.

اذهو :لاق .قساف امرعش يفو ةيلهاجلا مالك يف عمسي مل :يبارعالا نبا لاقو
مثيهلا وبا لاق قحلا نع جورخ يأ قسفل :هنا :لاقيو .يبرع مالك وهو بجع
امثا نوكيو كرشلا قوسفلا نوكي دقو.

اذه ءارو حالطصا مهل سيلو ،ءاهقفلاو ةعرشتملا حالطصا هنيعب وه اذهو
المعنى.

رهاظ ىلع ناك نم صوصخ قسافلا نا وه مهحالطصا نم رهظي يذلا نا رمالا يف ام لك
قسفلا مهلاح ىلع قدصي الف نوكرشملاو رافكلا اماو تامرحملاو مثآملا لمعي هنكلو مالسالا.
فلاخم اضيا وه ،ةيوغللا ةيحانلا نم ةقباسلا مثيهلا يبا ةرابع فالخ ىلع وه امك اذه نا الا
هل نوكيف ،ددحمب سيلف ةعيرشلا نع جورخلا اذه رادقم اماو جورخلا وه قسفلا نال رابتعالل
هدحو قسفلا نونع نوكي دق ،معن .كرشلا وا رفكلاك رثكا وا رخا ناونع هعم قدصي نا وا ،اقسف
اقداص، امك يف نم ناك على رهاظ الاسلام.

ي :ىلاعت هلوق لثم .مالسالا رهاظ ىلع اقساف ناك نمف .نييعنملا كلاب قطان ميركلا نآرقلاو
ع الله مسا ركذي مل امم اولكأت الو :ىلاعت هلوقو .اونيبتف أبنب قساف مكءاج نا اونما نيذلا اهيا
وانه لفسق.

نيذلا ىلع انلزناف :ىلاعت هلوق امنم .ةديدع تايآ هيف اماتم مالسالا نع اجراخ اقساف ناك نموم
متنك امب نوهلا باذع نوزجت مويلاف :هلوقو .نوقسفي اوناك امب ءامسلا نم ازجر اوملظ
الـ مه كئلؤاف كلذ دعب رفك نمو :ىلاعت هلوقو .نوقسفت متنك امبو قحلا ريغب نوربكتست
وغيرها.

بقي الكلام عن تقابل الفسق والعدالة.

فهل هما متقابلان تماما. لان العدالة هي طاعة الواجبات والمحرمات والفسق هو عصيانها.
والفرد لا يخلو من احد الحالين(2).

ولكن الصحيح ان الفرد قد يخلو من احد الحالين احيانا. وذلك في عدة موارد:

احدها: البالغ لتوه او الداخل في الاسلام لتوه بحيث لم يمض زمان كاف للامتثال او حتى الالتفات العملي اليه.

الثاني: الاطفال المميزين.

الثالث: من بلغ مجنوناً ساقطاً منه التكليف.

فمثل هذا ونحوه يمكن ان لا يكون عادل ولا فاسقا. اذن، فهما منفصلان يمكن أن يفترض، ولكن لا يمكن ان يجتمعا بان يكون فرد عادلا وفاسقا في نفس الوقت كما هو واضح من ان نبرهن عليه. واما الحديث عن ان هذا الفرد الذي ارتفعت عنه الصفتان، هل يترتب عليه حكم العادل، يعني يجوز له تولي القضاء والفتوى والشهادة، ام لا.

فهذا تابع الى مقدار الاشتراط في الشريعة، فان اشترطنا في هذه الامور خصوص صفة العدالة، فهي منتفية بالفرض، فلا يجوز له ذلك. وان اشترطنا مجرد عدم الفسق. فهو ليس بفاسق فيجوز له ذلك والصحيح هو الاول. والبحث موكول الى الفقه ليس هنا محله.

هذا وهناك بعض التفاصيل عن العدالة، قد تأتي في محلها من هذا الكتاب ككتاب الشهادات والقضاء. مثل الجواب عن السؤال: هل ان العدالة المعتبرة في الشهادة هي المعتبرة ايضاً في الفتوى والقضاء او انها تختلف عنها؟

كتاب الطهارة

فصل
في معنى الطهارة

وقال في اللغة(1). الطهر نقيض الحيض. والطهر نقيض النجاسة والمرأة طاهر من الحيض وطاهرة من النجاسة والعيوب، ورجل طاهر ورجال طاهرون ونساء طاهرات.

وطهرت المرأة وهي طاهر، انقطع عنها الدم ورأت الطهر فاذا اغتسلت قيل، تطهرت واطّهرت. قال الله عز وجل: وان كنتم جنبا فاطهروا. وروى الازهري عن ابي العباس انه قال في قوله عز وجل: ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله. وقرئ : حتى يَطّهّرن بتشديدين.

وقال: واما قوله تعالى: فيه رجال يحبون ان يتطهروا، فان معناه الاستنجاء بالماء، نزلت في الانصار، وكانوا اذا احدثوا اتبعوا الحجارة بالماء، فاثنى الله عليهم بذلك.

وقوله تعالى: هن اطهر لكم. أي احل لكم. وقوله تعالى: ولهم فيها ازواج مطهرة. يعني من الحيض والبول والغائط. قال ابو اسحاق: معناه انهن لا يحتجن الى ما تحتاج اليه نساء اهل الدنيا بعد الاكل والشرب، ولا يحضن ولا يحتجن الى ما يتطهر به. وهن مع ذلك طاهرات طهارة الاخلاق والعفة.

وقوله عز وجل: ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين . قال ابو اسحاق: معناه طهراه من تعليق الاصنام عليه. وقال الازهري يعني من المعاصي والافعال المحرمة.

وقوله تعالى: يتلو صحفا مطهرة، يعني من الادناس والباطل. واسم الماء الطهور. وكل ماء نظيف طهور وماء طهور أي يتطهر به. وكل طهور طاهر وليس كل طاهر طهور. قال الازهري: وكل ما قيل في قوله عز وجل: وانزلنا من السماء ماء طهورا. فان الطهور في اللغة هو الطاهر المطهر، لانه لا يكون طهورا الا وهو يتطهر به. كالوضوء (بالفتح) هو الماء الذي يتوضأ به والنشوق (بالفتح) ما يستنشق به والفطور (بالفتح) ما يفطر عليه من ا والشراب.

قال ابن الاثير: الطهور (بالضم) التطهر وبالفتح الماء الذي يتطهر به، كالوضوء والوُضوء والسحور والسُحور.

والماء الطهور (بالفتح) هو الذي يرفع الحدث ويزيل النجس لان (فعولاً) من ابنية المبالغة، فكانه تناهى في الطهارة. والماء الطاهر غير الطهور وهو الذي لا يرفع الحدث ولا يزيل النجس كالمستعمل في الوضوء والغسل.

والتطهر: التنزه والكف عن الاثم والمجيء الى الخير والوضوح والايجاز والتطهير عن الذنب وعن الاثم ويقول تعالى:
انهم اناس يتطهرون. أي يتنزهون عن اتيان الذكور.

والتطهر: التنزه عما لا يحل. وهم قوم يتطهرون أي يتنزهون من الادناس، ورجل طهر الخُلق
وطاهر والانثى طاهرة. انه الطاهر الثياب أي ليس بذي دنس في الاخلاق.

قوله: وثيابك فطهر. معناه وقلبك فطهر، وعليه قول عنترة:

فشككت بالرمح الاصم ثيابه

أي قلبه. وقيل معنى الآية: أي نفسك فطهر، وقيل معناه: لا تكن غادرا فتدنس ثيابك فان الغ
دنس الثياب قال ابن سيده: ويقال للغادر دنس الثياب.

وقيل معناه: وثيابك فقصر، لان تقصير الثياب طهر، لان الثوب اذا انجر على الارض لم
يؤمن ان تصيبه نجاسة. وقصره يبعده عن النجاسة.

والتوبة التي تكون باقامة الحد كالرجم وغيره: طهور للمذنب. وقيل معنى قوله تعالى: وثياب
فطهر. يقول: عملك فاصلح وعن ابن عباس فيه: يقول: لا تلبس ثيابك على معصية ولا ع
فجور وكفر.

وقوله عز وجل: لا يمسه الا المطهرون......عنى به الملائكة. وقوله تعالى: اولئك الذين لم يرد
الله ان يطهر قلوبهم أي يهديهم وطهر فلان ولده اذا اقام سنة ختانه.

اذا كله كلام اللغويين في مفهوم هذه المادة من كلام العرب وكلام الله عز وجل والجزء من
(لسان العرب).

والذي يتحصل من هذا التطويل ان للطهارة او التطهير عدة معان:

1. انقطاع دم الحيض.
2. الاغتسال من الحيض او الجنابة.
3. الاستنجاء من البول والغائط.
4. التنزه عن الدنس والباطل.
5. التنزه عن الاثم وما لا يجمل.
6. طهارة الاخلاق.
7. طهارة القلب ونقاؤه.
8. الطهارة التي تحصل باقامة الحد.
9. الطهارة التي تحصل بالعدول عن الماديات، كالملائكة.
10. الختان.

فهذه عشرة معاني، استعملت في لغة العرب بالاستعمال الحقيقي لان الاصل هو الحقيقة
مع الشك في المجاز. وحتى لو كان فيها ما هو مجاز بالاصل، اعني في اول استعمالاته،
الا ان الوجدان قاض باشتهارها الى حد يتحول الى الحقيقة خلال العصور الطويلة من
الاستعمال. فالتبادر قائم على الحقيقة بلا اشكال.

كل ما في الامر ان هذه المعاني المتكثرة لابد من ارجاعها الى معنى جامع واحد يكون هو
الاساس في الفهم. وتكون هذه الكثرة من قبيل المصاديق له. وليس هذا المعنى الواحد الا
النزاهة وانعدام الدنس. غير ان الدنس يكون على اشكال ومستويات مختلفة. كما هو
واضح مع النظر لتلك المعاني العشرة وسيأتي التعرض له.

ومن الطريف: ان ما قاله الفقهاء: ان الاصل في وضع الطهارة لغة هو النظافة من
الاوساخ المادية، كالتراب او الدهن الذي يكون في اليد مثلا. فيكون غسله والنزاهة عنه
طهارة.

فمن الطريف ان لا يكون هذا مذكورا في اللغة على الاطلاق كما هو واضح لمن راجع
المعاني العشرة. وان كان من المطمأن به اندراجه ضمن مصاديق التنزه، وان يسميه
اللغويون، الا ان الاشكال في كونه هو الاصل، بل ان كل تلك المعاني هي مصاديق
متساوية بالنسبة الى المعنى الحقيقي.

وقد اراد الفقهاء من ذلك ان الاصل في الطهارة هو الطهارة المادية، وقد تسرب استعمالها
الى اشكال الطهارة المعنوية بالمجاز، ثم حصل التوسع الى ان انتقل الامر الى الحقيقة،
ولعلهم يشككون في هذا الانتقال ايضاً. اذن سيكون استعمال الطهارة في المعنوية منها
مجازا او اقرب للمجاز.

فمن الطريف ان نفهم ان اغلب تلك المعاني العشرة انما هي من الطهارة المعنوية، بل
كلها على ما سوف نقول وقد برهنا بالاصل والتبادر على انها كلها استعمالات حقيقية.
والمورد الوحيد الذي من قبيل الطهارة المادية هو ما استدركناه على اللغويين قبل قليل.
وقد عرفنا انه غير موجود في كلامهم.

واذا حصل لدينا ان الطهارة هي النزاهة من الدنس، امكننا ان نجد لها مصاديق اخرى،
غير ما قاله الفقهاء واللغويون معا، وتشترك كلها بنحو الاشتراك المعنوي تحت ذاك
المعنى الجامع.

وتنقسم الطهارة الى اصناف متعددة، بانقسام الدنس الذي ترفقه وتقوم بالتنزيه عنه. وهذه
الاصناف للدنس وان اختلفت في الحقيقة، الا انها ذات مفهوم معنوي واحد، ما دام الشعور
بالدنس مشترك بينها جميعا.

على ان اختالف الدنس في الحقائق، ال يعني اختالف الطهارة في الحقيقة، االنما تعني
معنى واحدا، وهو ارتفاع الدنس مهما كان جنسه. وسواء فهمنا منها معنى ذلك عدميا وهو
ارتفاع الدنس وانعدامه، او معنى وجوديا حاصال بعد ذلك االنعدام. وهو الصحيح الموافق
لالرتكاز العرفي والعقلي معاً. فان النزاهة والنظافة ذات معنى مفهومي قائم بذاته، غير انه
حاصل بسبب زوال الدنس وانعدامه.

ومعه فاالصناف المتعددة للطهارة، كما غيّرنا، ال تعني اختالف هذه االصناف في الجنس
والحقيقة، وانما في تقسيمات جانبية مندرجة تحت حقيقة ومفهوم وجودي واحد، وهو
النظافة والنزاهة. ولعلنا نستطيع ان نقسم الطهارة الى ثالث تقسيمات رئيسية: سنجد ان
بعضها ينقسم الى انقسامات اخرى:

اوال: الطهارة المادية وهي التي تكون بعد زوال الدنس المادي كالتراب والدهن.

ثانياً: الطهارة الحكمية، وهي المقابلة للدنس الحكمي، الذي هو الحدث والخبث في المفهوم
الفقهي، وسيأتي مثاله.

ثالثاً: الطهارة المعنوية وهي المقابلة للدنس في النفس والقلب والروح.

وهنا ينبغي ان نلتفت الى ان الدال على وجود هذه الطهارات واالدناس المقابلة لها،
يختلف: فالدال على وجود الدنس المادي هو الحس. والدال على وجود الدنس الحكمي هو
الشريعة، بعد ان قامت الحجة الشرعية الفقهية على صحته. الدال على وجود الدنس القلبي
والنفسي هو العقل والوجدان، االمر الذي يعمد البرهان في علمي الفلسفة والعرفان.
والدنس المادي يختلف باختالف موارده، والمهم فقهياً، ان يكون دم الحيض والمني و
البول والغائط منه. وزوالها شكل من اشكال الطهارة.

والدنس الحكمي انما سمي حكميا النه انما كان دنسا بحكم الشارع المقدس، ولواله لم يدرك
العقل وال الحس وجوده. وهو ينقسم الى الخبث والحدث. فالحدث هو النجاسات العشر
التي تطهر بصب الماء عليها عادة، والمدرجة في الفقه، وال حاجة الى استيعابها هنا
كالبول والميتة والدم.

والحدث هو ما سبّب الوضوء والغسل، يعني يجعل الفرد بحالة حكمية معينة من الدنس
بحيث ال يجوز له الدخول في الصالة ونحوها اال بعد الوضوء والغسل.

وينقسم الحدث الى: حدث اصغر وحدث اكبر. فموجب الوضوء هو االصغر كالبول
والغائط وموجب الغسل هو االكبر كالجنابة والحيض. بقي االلماع انه الى امرين:

االمر االول: انه ال داري بالدنس الحاصل في الحدثين االكبر واالصغر، الدنس المادي،
يعني تلوث الجسم بالبول او المني مثال. وهو اذا واضح بضرورة الفقه، لوضوح ان ازالة

هذه الادناس لا تعني ازالة الحدث الناتج منها. اذن فالحدث دنس حكمي والطهارة الحاصلة
مع ارتفاعه بالوضوء والغسل نزاهة حكمية.
وكذلك الامر في الدنس الحاصل بالخبث. فانه وان كان سببه هو الدنس المادي، يعني
تلوث الجسم باحد النجاسات العشرة، الذي هو معنى ملاقاة النجاسة باصطلاح الفقهاء.

الا ان الحكم مع ذلك لا يعود اليها بالمرة لعدة شواهد:
اولا: اشتراط الرطوبة في الملاقي. فلا يكون تلوث الجسم بعين النجاسة جافا موجبا للحكم
بالنجاسة ولا بوجوب التطهير. مع العلم ان الدنس المادي متحقق بهذا التلوث.
ثانياً: بقاء الحكم بالنجاسة حتى بعد زوال عينها، قبل التطهير، مع العلم ان الدنس المادي
قد يكون زال بزوال العين.
ثالثاً: اشتراط التعدد في غسل بعض النجاسات، مع العلم ان الغسلة الواحدة المستوعبة، قد
تكفي تماما في ازالة العين، او الدنس المادي. بل يميل الفقهاء عادة الى عدم احتساب
الغسلة المزيلة بالمرة.
ينتج من ذلك انه مع وجود عين النجاسة، فان الدنس المادي موجود، الا ان الخبث الحكمي
ليس هو ذلك بالتعيين، بل هو شكل من اشكال الدنس: مادي وحكمي ولا يمكن ازالة
الدنس الحكمي الا بعد زوال الدنس المادي،
الامر الثاني: الحدث دنس حكمي فقهيا الا انه في نفس الوقت له جنبة معنوية، لانه يعود
الى دنس النفس وزواله يعود الى طهارتها. ووجود مثل هذه الاحوال النفسية غير مربوط
بالمباشرة بالخلاف الفقهي القائل: بان المطلوب في الطهارة كمقدمة للصلاة هو الافعال
الوضوء والغسل. او الحالة المعنوية الناتجة منها.
فان الصحيح فقهيا هو الاول الا انه لا ينفي وجود الحالة المعنوية وانما امر به باقتضاء
وجودها. والذي يقال عادة في هذا الصدد: ان الوضوء والغسل ان كانا بالغين الى درجة
القبول انتجا تلك الحالة. واما اذا كان لهما درجة الاجزاء فقط لم ينتجا تلك الحالة وان
صحت الصلاة بهما. اذن تصبح الطهارة في مثل ذلك حكمية وليست معنوية. واما مع
القبول فهي حكمية ومعنوية معا.
والاشارة الى هذه الحالة المعنوية موجودة في الروايات عن المعصومين عليهم السلام،
نذكر بعضها.

فمنها ما عن النوفلي عن السكوني(1) عن ابي عبد الله عليه السلام قال: الوضوء شطر الايمان.

وعن سماعة(2) قال: كنت عند ابي الحسن عليه السلام فصلى الظهر والعصر بين يدي وجلست عنده حتى حضرت المغرب فدعا بوضوء فتوضأ للصلاة. ثم قال لي: توضّ. فقلت: جعلت فداك انا على وضوء. فقال: وان كنت على وضوء. ان من توضأ للمغرب كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في يومه الا الكبائر، ومن توضأ للصبح كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته الا الكبائر.

وعن سعدان عن بعض اصحابه(3) عن ابي عبد الله عليه السلام قال: الطهر على الطهر عشر حسنات.

وعن المفضل بن عمر(4) عن ابي عبد الله عليه السلام: من جدد وضوءه لغير حدث جدد الله توبته من غير استغفار.

وفي حديث اخر(5) : الوضوء على الوضوء نور على نور.

وفي لسان اخر وكيفية اخرى من بيان ذلك في الروايات.

ما رواه محمد بن كردوس(6) عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من تطهر ثم اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده.

وعن الصادق عليه السلام(7): من تطهر ثم اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده.

وعن الصادق عليه السلام(7): نحو الا انه قال بعده فان ذكر انه ليس على وضوء فتيمم من دثاره كائنا ما كان، لم يزل في صلاة ما ذكر الله.

وفي حديث(8) عن رسول الله (ص) من بات على طهر فكانما احيي الليل.

وعن ابي بصير(9) عن ابي عبد الله عن آبائه عن امير المؤمنين عليهم السلام قال: لا ينام المسلم وهو جنب ولا ينام الا على طهر فان لم يجد الماء فليتيمم بالصعيد فان روح المؤمن تروح الى الله عز وجل فيلقاها ويبارك عليها. فان كان اجلها قد حضر جعلها في مكنون رحمته، وان لم يكن اجلها قد حضر بعث بها مع امنائه من الملائكة فيردها الى جسده، وفي لسان اخر عن السنة الاحاديث:

ما عن انس(1) عن رسول الله (ص): قال: يا انس اكثر من الطهور يزيد الله في عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فانك تكون اذا مت على طهارة مت شهيدا.

وفي لسان اخر:

ام عن مرازم(2) بن حكيم عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام انه قال: عليكم باتيان المساجد فانها بيوت الله في الارض. من اتاها متطهرا طهره الله من ذنوبه وكتب من زواره.

وعن كليب الصيداوي(3) عن ابي عبد الله عليه السلام قال: مكتوب في التوراة. ان بيوتي في الارض المساجد، فطوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي. الا ان على المزور كرامة الزائر.

الى غير ذلك من الالسنة والاساليب، اذ لو الحالة المعنوية للطهارة لما كان للنتائج المذكورة فيها دخل مفهوم.

وهذه الاخبار عموما خاصة بالوضوء، لكنها تشمل الغسل بصفته طهارة والمغتسل متطهر. وقد نص بعضها على الغسل.

ويخص الغسل عدة السنة واساليب منها ما افتى به الفقهاء وجاءت به السنة من منع الجنب والحائض من المساجد وقراءة القرآن ومس الاسماء المقدسة لله عز وجل واوليائه، ولو على وجه الكراهة ولو الحالة المعنوية لكان تعبدا غير مفهوم.

وكذلك الاخبار الدالة على اجزاء الغسل عن الوضوء.

منها: ما عن محمد بن مسلم(4) عن ابي جعفر عليه السلام قال: الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل. وكذلك الاخبار الدالة على استحباب الدعاء عند الغسل.

منها(5): تقول في غسل الجنابة: اللهم طهر قلبي. وزك عملي وتقبل سعيي واجعل ما عندك خيرا لي.

وعن عمار الساباطي(6) قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: اذا اغتسلت من جنابة فقل: اللهم طهر قلبي وتقبل سعيي واجعل ما عندك خيرا لي. اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين. واذا اغتسلت للجمعة فقل: اللهم طهر قلبي من كل آفة تمحق ديني وتبطل به عملي. اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين.

والمفهوم من استحباب هذا الدعاء كون الغسل دخيلا في ايجاد هذه الحسنات المعنوية المنصوص عليها فيه.

الى غير ذلك من الالسنة التي لا حاجة الى استقصائها ولئن كان بعضها محل المناقشة سندا، فانه ليس فيها ما هو محل المناقشة دلالة والسند، مضافا الى المعتبر منها، يدعمه

مهف دوجو ىلع ةلالدلاو ،تاياورلا هذه عومجم نم موهفملا يونعملا رتاوتلاو ةضافتسالا
مؤكد ومركز لدى المعصومين عليهم السلام واصحابهم عن وجود حالة الطهارة المعنوية.
يبقى سؤال واحد بالنسبة لذكر الجواب عليه:
وهو اننا نقول لقد قلنا بل ليلا من انه من تحقق الاجزاء في الوضوء والغسل تتحقق الاثار الشرعية
لوصح مع انه: لا يقال دقة فيه وعليه .المعنوية الحالة لحصول مانع من ان او ،الصلاة في الدخول ازواجك
الاجزاء تترتب الاثار المرجوة في هذه الاخبار السابقة، وان لم تحصل الحالة المعنوية.
اذن، فلا حاجة الى افتراض وجودها، كما انك بصدده. والجواب عن ذلك من عدة وجوه،
نذكر منها:
الاول: ان بعض السنة هذه الروايات كالنص في الطهارة المعنوية وغير قابلة للحمل
على الطهارة الحكمية وحدها. كقوله: الوضوء شطر الايمان وقوله: لم يزل في صلاة ما
ذكر الله. وقوله الوضوء على الوضوء نور على نور وقوله: اللهم طهر قلبي......يعني
بنفس الغسل كما فهمناه.
اذا مضافا الى نص هذه الاخبار وغيرها واعتراف الفقهاء من استحباب تجديد الطهارة،
وان الوضوء الثاني له اثر زائد على الاثر الوضوء الاول. وهذا لا يصدق بالضرورة على
الطهارة الحكمية. فان تلك الطهارة انما هي زوال الحدث وقد حصل في الوضوء
الاول.ولا معنى لوجوده مرة ثانية الا من تحصيل الحاصل المستحيل. فيتعين ان يكون
الوضوء الثاني مؤثرا في الطهارة المعنوية ليس الا. وهو المشار اليه بقوله عليهم السلام:
الوضوء على نور ووضوء على الطهر عشر حسنات.
واذا امكن حصول الحالة المعنوية احيانا امكن وجودها دائما. اعني في موارد استحقاق
الطهارة للقبول.
واذا اقتصرنا على هذا الجواب، كان معناه ان من نيل الاجزاء ويحرم عن القبول، يحرم
بطبيعة الحال من النتائج المعنوية المذكورة في الاخبار.
الثاني: اننا يمكن ان نتنزل جزئياً عن هذا الذي يقال من عدة ان الحالة المعنوية لا
تحصل مع الحرمان عن القبول.
ونقول الان: انه يمكن ان يكون للطهارة المعنوية درجات متعددة، تحصل بعضها في
مراحل الاجزاء وتحصل المرحلة الاهم في درجة القبول. والمراحل التي عن فقهها او ان
هناك اثنتان: الاجزاء والقبول، الا انما (علما) عند الله عز وجل اكثر بكثير.

ومن الواضح ان النتائج المذكورة في الاخبار، يتنا سب وجو هدا ومقدارما مع درجة القبول
واالجزاء، فهي تحصل مع الاجزاء بشكل ضعيف، ومع القبول بشكل اكيد، وكلما ازدادت
تركيزها او ازداد عدد تلك النتائج ازدادت العلاقة اهمية.
وفي ذلك نجد من معاني جديد. في المعاني اللغوية العلاقة من امعنى تلك ان قد احتاج التعدد في ان واعتقد مستويين:
المستوى الاول: الاستدلال بان جميعها او امنا من الطهارة المعنوية، اعني ليس المادية،
ولكنها اما حكمية او معنوية. كما اشرنا الى ذلك من قبل.
ولا حاجة – في هذا الصدد – الاستقصاء جميعها. لان اكثرها نص واضح في هذه
الطهارة المعنوية فما على القارئ الا مراجعتها. وانما نذكر انه المراد القابلة للمناقشة
فقط. وفي ثلاثة:
1- انقطاع دم الحيض.
2- الاستنجاء من البول والغائط.
3- الختان.
اولاً الحيض دم من جسد الانظف تعني الا المادية الطهارة باب من انه: فيها القائل فقد
ومن البول والغائط ثانياً، ومن حرمة الاغسل فكيف تكون هذه طهارة معنوية؟
واذا كان من المحتم العرف، الا انه في التحقيق بالنسبة الى الاولين من الطهارة الحكمية.
اما انقطاع الدم فهو بسبب الطهارة باعتبار ان ازول عن النجاسة بواطن الانسان كافية في
طهارة كما يمكن ان يكون باعتبار انتهاء حدث الحيض وان لم تغتسل واما الاستنجاء
فهو ما يحدث حكما بالغسل بالماء. وهذا واضح مع النظر الفقهي المعمق بالاشكال.
واما الختان، فهو تابع للمفهوم الارتكازي لدى المتشرعة من ان الاغلف يحتوي على شكل
من الاشكال الدنس، والادلال على ذلك بطلان ضعيف عبادات شرعا كالصلاة والطواف. مضافا
الى وجود ازالة الغلفة وجوبا استقلاليا.
واذا كانت الغلفة نجساً، كان الختان طهارة، وبه تحصل تلك العبادات.
المستوى الثاني: في مراحل اعطاء فهم اوسع ومحدد، لتلك المعاني اللغوية العرشة.
وهو ان لابد من استعراضها واحدا واحدا.
اولا: انقطاع دم الحيض.
ومثله انقطاع دم النفاس والاستحاضة، ويمكن التعميم الى انقطاع كل الاوساخ التي تخرج
من الجسم مما يسبب الحدث كالبول والغائط.
ثانياً: الاغتسال من الحيض او الجنابة.

ويعمم لكل الاغسال الواجبة بل والمستحبة.

ثالثاً: الاستنجاء من البول والغائط.

ويعمم الى غسل أي النجاسات الخبيثة، الامر الذي يحدث الطهارة الحكمية، في الجسم الانساني او غيره.

رابعاً: التنزه عن الدنس والباطل.

وهو الدنس الناتج من كل كفر وشرك والضلال فانها كلها من الباطل.

خامساً: التنزه عن الاثم وما لايجمل.

اما الاثم فهو كل ما ينبذ. او يعني كل مالا يجمل فهو اوسع من ذلك مما يجري على حكم العقل او حكم العرف والمجتمع او حكم المستحبات والمكروهات الشرعية. فتكون طهارة طاعتها عصيانها دنساً.

سادساً: طهارة الاخلاق.

والاخلاق بالمعنى المتعارف تندرج كلها في العنوان السابق، فلا تكون عنوانا مستقلاً. فان عصيانها يحصل منه: الاثم وما لا يجمل. الذي سمعناه.

وهذا المعنى ينشي الكلام على كلمات اللغويين، وهو غير معصومين عن الخطأ بطبيعة الحال.

غير اننا اذا اندرا الاتساع في الفهم، امكننا ان نفهم من الاخلاق مستوى اعمق من ذلك، الامر الذي لا يجعله مندرجا في العنوان السابق. مستوى تكون فيه تصفية النفس والقلب حجر الزاوية، كما هو مسطور في علم الاخلاق والعرفان. ولا حاجة الان الى الاطالة فيه.

سابعاً: طهارة القلب وهداه.

ونحن اذا فهمنا من الاخلاق –العنوان السابق– معناه المتعارف كانت طهارة القلب معنى معمقا اكثر منه. واما اذا فهمنا منها ما هو الاول من المعنى المعمق، كان مشابها لمعنى طهارة القلب او يكون معنى مستقلاً.

ومعه، فقد يبدو للنظر انه: اما ان يكون المعنى السادس مندرجا في السابع او ان يكون المعنى السابع مندرجا في السادس. فانه لا يمكن ان نفهم من طهارة القلب وهداه شيئا اعمق مما فهمناه من الاخلاق المعمقة. وهو الوصول الى الهدف الحقيقي من ذلك المعنى من الاخلاق. ظبط قابل عدد من الآيات الكريمة ومنها قوله تعالى: اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده(1).

ثامناً: الطهارة التي تحصل باقامة الحد.
وفكرته الاساسية في حصول التوبة مع تسليم المذنب التائب نفسه للعقاب كي تزكيها لمف
التوبة. وهذا امر لابد من افتراضه ولوضوح ان من اقيم عليه الحد بغير رضاه لم تحصل
له الطهارة المعنوية على الاطلاق.
ولا كما ، والمعصوبة من شيء بشرط او الرضا والتسليم بالضرورة افتراض توبة كل الى ذلك تعميم يمكن
ذلك. كنحو او اليوم الطعام عن نفسه بحجة او الكهرباء وسراما فالرداب
ومع التوسع كثيرا يشمل الامر كل توبة. ولعل يرمي ان التوبة طهارة. والتائب من الذنب كمن
لا ذنب له. والذي لا ذنب له طاهر الذهب المعنى بطبيعة الحال.
غير ان التوبة لا تكون حقيقية الا مع العزم على الترك باستمرار لكي تكون توبة نصوحا
(توبوا الى الله توبة نصوحا)(1) يعني توبة ينحصر فيها العبد برمه ويعده بعدم العودة الى
الذنب.
واما التوبة مع اهمال هذه الجهة، فهي وان كانت حسنة. الا انه ورد في بعض الروايات
ذلك انها ليس ولعل. وهكذا بذنب ثم توبة ثم بذنب ثم توبة ثم بذنب تلك الا. الاستهزاء بالشبه انها
الاثر الحقيقي.
تاسعاً: الطهارة التي تحصل بالعلل عن المادية، كالملائكة. ولعل يرمي ان الاجزاء الدانية
والمادية للكون انما هي مظلمة وتستمد بغلبة الفلسفة بحجب الظلمة. فيكون الخروج
عنها والافتراع عليها طهارة ونوراً. وتستمد بغلبة الفلسفة بحجب النور. وكالملائكة كان
المخلوق على الى كان اشد طهارة وزكاة، واعظم نورا واكد وجودا. لا يفرق في ذلك بين
الملائكة والنفس الانسانية وغيرها.
عاشراً: الختان.
وقد فهمه الوجه في كونه نسداً، فلو كان في الجسم شيء كالغلفة يعتبر وجوده نسداً ووزاله
طهارة امكن التعميم له. الا انه غير موجود على أي حال. فيكون التعميم في هذه العناوين
بلا وجه.
فهذا هو المفهوم الموسع لهذه العناوين اللغوية الشرعية. التي برهنا على انها جميعا على نحو
الاستعمال الحقيقي، كما قد رأينا انها جميعا والا القاعدة بالغ منها، التي تفككه الطهارة
المقابلة للمعنى المادي يعني: اما الحكمية واما المعنوية الصرفة.
هذا مضافا الى ما فهمناه من المعنى الجامع الشامل للجميع، وهو معنى وجودي انشاء
من زوال الدنس المعبر عن الطهارة او النظافة او النزاهة او نحوها.

اذاو استعرضنا الآيات الكريمة التي تدرو فيها مادة الطهارة، لم نجد فيها ام يتعين حمله
على الطهارة المادية. نعم يمكن حمل بعض اضعب عليها. غير ان الاحتمال الاخر يكون او درا
ايضا بل اولى احيانا. واذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.
واذا تجاوزنا ذلك يمكن تقسيم الآيات القرآنية من هذه الناحية الى عدة اقسام:
اوال: ام يراد هب الطهارة الخبثية.
ثانياً: ام يراد هب الطهارة الحدثية.
ثالثاً: ام يراد هب كلتا الطهارتين الخبثية والحدثية.
رابعاً: ام يراد هب خصوص الطهارة المعنوية.
ولا يمكن الان ان نستوعب الآيات القرآنية الكريمة. وانما نذكر لكل واحد من هذه الاقسام
بعض الامثلة:
فما يراد هب الطهارة الخبثية، ولو باعتبار قيام بعض القرائن على ذلك: قوله تعالى: وينزل
عليكم من السماء ماء ليطهركم به(2). وقوله تعالى: وثيابك فطهر(3).
واما يراد هب الطهارة الحدثية. قوله تعالى: ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن
من حيث امركم الله(4).
وقوله تعالى: وان كنتم جنبا فاطهروا(5). وقوله تعالى: ولكن يريد ليطهركم(6). يعني
بالتيمم المذكور في اقباس الآية الكريمة. واما ام يراد هب كلتا الطهارتين الحدثية والخبثية.
فمثل قوله تعالى: وانزلنا من السماء ماء طهورا(7). يعني يمكن استعماله في ازالة كلا
النحوين من الدنس.
واما الطهارة المعنوية...فمنها: ام يكون في الاموال كقوله تعالى: خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم وتزكيهم بها(8). ومنها: ام يكون في الفروج كقوله تعالى: قال يا قوم هؤلاء بناتي
هن اطهر لكم(9).
ومنها ام يكون في القلوب كقوله تعالى: ذلكم اطهر لقلوبكم وقلوبهن(10). وقوله عز من
قائل: اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم(11) .
ومنها ام يكون طهارة للنفوس يعني للانسان ككل. مثل قوله عز من قائل: انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا(12) . وقوله تعالى: ان الله اصطفاك
وطهرك واصطفاك على نساء العالمين(13) . وقوله تعالى: اني متوفيك ورافعك الى
ومطهرك من الذين كفروا(14).

وقد تكون الطهارة المعنوية لغير الانسان مما هو متعلق به، في مصلحته. كقوله تعالى: في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة(15) او قوله سبحانه: رسول من الله يتلو صحفا مطهرة(16). كذلك قوله تعالى: وحلوا اساور من ذهب وسقاهم ربهم شرابا طهورا(17).

وكذلك تطهير البيت في ارجح التفاسير في قوله تعالى: وطهر بيتي للطائفين والقائ والركع السجود(18) او قوله سبحانه: وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود(19). صدق الله العلي العظيم.

فصل
في تحديد الكر

الكر في الفقه وه مقدار الماء المعتصم(1) الذي ال يتنجس بمجرد مالقاة عين النجس. ام لم تتغير احد اوصافه الثالث: اللون او الطعم او الرائحة.

وقد اعطى الفقهاء له، تبعا للروايات الواردة عن المعصومين عليهم السالم. اسلوبين من التحديد: تحديد بالوزن وتحديد بالمساحة(2) واو اختلفوا في كمية الك التحديدين اختالفا غير قليل. والواقع ان الكر مكيال قديم كان يستعمله اهل العراق وفرق الكيل عن الوزن وه: ان الكيل عبارة عن ملأ ظرف متفق عليه اجتماعيا بمقدار معين من المال. وقد يسمى باسم معين. في حين ان الوزن عبارة عن عيار معين يوضع في احد كفتي الميزان وتوضع البضاعة في الطرف االخر، وله اسم وقيمة ايضاً.

وانما حولنا االئمة المعصومون عليهم السالم على الكر في تقدير الماء المعتصم، الن هناك في صدر االسالم معروفا بين الناس. اال ان االجيال المتأخرة في ذلك الحين اصبحت تشك بمقداره وكانت فكرتها عنه مشوشة، فرجعوا الى االئمة عليهم السالم يسألونهم عن مقداره. فاعطوهم اسلوبين من التحديد: الوزن تارة والمساحة اخرى.

ونحن نحتاج االن الى الحديث في ثالث جهات رئيسية احداها عن وزن الكر واالخرى عن مساحته والثالثة: عن تطبيق الوزن على المساحة. فهل يتفقان لم يختلفان ام يكون اتفاقهما على بعض الوجوه دون بعض.

وزن الكر:

اما وزن الكر، فهو على المشهور بين الفقهاء الف ومائتا رطل بالرطل العراقي.
فان الرطل في ذلك الحين، كان ثلاثة اشكال: رطل عراقي ورطل مكي ورطل مدني.
فالصاع عندهم تسعة ارطال عراقية وستة ارطال مدنية واربعة ارطال ونصف مكية.
ومعه يكون الكر حوالي 600 رطل مكي و1800 رطل مدني. وبناء على القول الاخر
الضعيف فقهيا وهو ان الكر يساوي الف ومائتا رطل بالمدني يكون عنده الكر 1800
رطل بالعراقي و900 رطل بالمكي واما كون الكر 1200 رطل مكي فهو غير محتمل
فقهيا. والمهم الان هو تطبيق هذا الوزن على الكيلو غرام المعروف في عالم اليوم.
فاذا علمنا ان الصاع حوالي ثلاث كيلو غرامات وهو اقل منها بقليل جدا(3). كما قامت
لدينا به الحجة الشرعية......فكما يلي:0

الصاع	3	كيلو
الصاع	9	ارطال عراقية
		÷
الكيلو	3	ارطال عراقية
الكيلو	3	ارطال
الكيلو	1000	غرام
		÷
الرطل	333.3	غرام

وكذلك

الصاع	3	كيلو
الصاع	6	ارطال مدنية
		÷
الكيلو	2	رطلين مدنيين

او ان الرطل المدني نصف كيلو او 500 غرام

وكذلك

الصاع	3	كيلو
الصاع	4.5	رطل مكي
		÷
الرطل المكي	0.666	من الكيلو

ويساوي 666 غرام

الرطل	333.3	غرام
المكي	1200	رطل عراقي
		×
الكر	399960	غرام

يعني يساوي 399 كيلو او اقل من الاربعماءة بـ 0.040 بالدقة. وبحساب الرطل المدني

الكر	800	رطل مدني
الكيلو	2	رطل
		÷
الكر	400	كيلو

وكذلك:

الكر	600	رطل مكي
الرطل	666	غرام
		×
الكر	399600	غرام وهو يقرب من 400 كيلو

بعد الغاء الكسور الصغيرة

واذا استخدمنا وزن المثقال الصيرفي يكون الرقم كما يأتي:

الصاع	3000	غرام
الصاع	614.25	مثقال
		÷
المثقال	4.884	غرام

وكذلك:

مثقال	614.25	الصاع
رطل عراقي	9	الصاع
÷		
مثقال	68.25	الرطل

وكذلك:

مثقال	614.25	الصاع
رطل مدني	6	الصاع
÷		
مثقال	102.375	الرطل

وكذلك:

مثقال	614.25	الصاع
رطل مكي	4.5	الصاع
÷		
رطل مكي	136.500	الصاع

وكذلك

رطل عراقي	1200	الكر
مثقال صيرفي	68.25	الرطل
×		
مثقال	81900	الكر

وكذلك

رطل مدني	800	الكر
مثقال	102.375	الرطل
×		
مثقال	81900	الكر

وكذلك:

رطل مكي	600	الكر
مثقال	136.5	الرطل
×		
مثقال	81900	الكر

فاذا علمنا ان الكيلوغرام عبارة عن 204.750 مثقال كما يلي:

الكيلو	1000	غرام
المثقال	4.884	غرام
		÷
الكيلو	204.750	مثقال

فيكون:

الكر	81900	مثقال
الكيلو	204.750	مثقال
		÷
الكر	400	كيلوغرام

ومن المعلوم ان اتحاد النتيجة، من مختلف طرق الاستخراج يكون دليلا اكيدا على صحتها.

مساحة الكر:

اخذ الفقهاء، كما في الروايات عن المعصومين عليهم السلام، مساحة الكر بالاشبار، الذي هو
المقياس المتوفر في جسم الانسان دائماً. الا انهم اختلفوا في مقداره على عدة احتمالات نذكر
اهمها ما يلي:

الاول: ان الكر ثلاثة اشبار ونصف مكعبة. وهو يساوي 42.875 شبرا مكعبا من الماء.

الثاني: ان الكر ثلاثة اشبار ونصف مكعبة مع حذف نصف الشبر من كل الاضلاع وهو يساوي 27 شبرا مكعبا.

الثالث: انه اربعة اشبار في اربعة في ثلاثة. وهو ينتج 48 شبرا مكعبا.

الرابع: انه ثلاثة اشبار ونصف في مثلها في ثلاثة اشبار فقط. وهو يساوي 36.75 شبرا مكعبا.

الخامس: انه ثلاثة اشبار في مثلها في ثلاثة ونصف وهو يساوي 31.5 شبرا مكعبا.

ولا نريد ان ندخل في الادلة الفقهية على هذه الوجوه، لانه ليس من غرض هذا الكتاب. وان كان من المعلوم ان الاحوط هو اكثر هذه الوجوه، كما ان المختار لنا منها هو الاول.

واما قياس هذه الوجوه بالسنتمترات. فهذا يتوقف على ان نعرف مقدار الشبر من السنتيمترات. والناس يختلفون في صغر او كبر اكفهّم، ومن ثم يختلفون في مقدار اشبارهم، ولا يبعد ان اكثر الثاني والمقرب 23 و 5.23 بين ً مردد المعدل نكون فيكون مس 25 الى مس 21 بين مردد في النفس فيكون بناءاً عليه.

الوجه الاول: يكون طول ضلعه: 23.5 × 3.5 = 82.25 سم.

فيكون مكعبه 556426.390 سم3.

الوجه الثاني: يكون طول ضلعه: 23.5 × 3 = 70.5 سم.

فيكون مكعبه 350402.625 سم3 .

الوجه الثالث: يكون طول ضلعه 94، 94، 70.5 ويكون مكعبه 622938 سم3

الوجه الرابع: يكون طول ضلعيه 23.5 × 3.5 = 82.25 وطول الثالث: 23.5 × 3 = 70.5 فيكون مكعبه: 476936.906 سم3 .

تطبيق الوزن على المساحة:

وهو من الافكار التي اعتاص تطبيقها على الكثيرين. الا اننا بعد ان نعرف ان السانتيم المكع
الواحد يساوي غراما واحدا من الماء المقطر، بل ان تعريف الغرام عند اهل الاختصاص هو
ذلك: بل ان احدهما يعرف بالاخر عندهم.

ويكون الكيلوغرام الواحد عبارة عن مكعب ضلعه عشرة سانتيمات = 10سم3 وهو ما يعرف
باللتر.

ومعه تكون الارقام السابقة للتكعيب عبارة عن مقدار الغرامات التي يتكون منها الكر طبقا
لمختلف الحجوم التي سمعناها.

فكل عدد منها بالسانتيم المكعب انما هو العدد نفسه بالغرامات فاذا اردنا ان نحولها الى الكيلو
فليس علينا الا تقسيمها على الف بارجاع الفارزة العشرية الى اليسار ثلاث مراحل، مع اسقا
الكسور الضئيلة.

فتكون النتيجة كما يلي:

الوجه الاول: 556 كيلوغرام.

الوجه الثاني: 350 كيلوغرام.

الوجه الثالث: 622 كيلوغرام.

الوجه الرابع: 476 كيلوغرام.

الوجه الخامس: 408 كيلوغرام.

وحيث قلنا في الوزن ان الصحيح هو ان وزن الكر هو اربعمائة كيلو فيكون الاقرب الى هذا
الوزن هو الوجه الاخير. (408) والا يكون لهذه الثمان الزائدة اهمية في العرف السوقي
والفقهي.

ولكن حيث اننا اخترنا في المساحة الوجه الاول من هذه الوجوه الخمسة، لقيام الحجة عليه
فقهيا، فيصبح الفرق من الوزنين 156 كيلوغرام وهي كمية معتد بها عرفا ولا يمكن التسام
فيها.

ومن الناحية الفقهية اذا اردنا ان نجعل احد الدليلين قرينة على صحة الاخر. فيمكن ذلك باحد
وجوه:

اولا: ان يتعارض الوجهان ويتساقطان. ونرجع الى اصالة عدم الزيادة. فتكون النتيجة في
صالح الاقل. وهو الوزن دون المساحة.

ثانياً: ان نقول: انما اليس متساوييين في النسبة ليتستقاطا بل بينهما نسبقالعموم والخ
المطلق، لان الزائد – اعني المساحة – وهو الاقل نفسه مع قيد الزائد وبعد تقييد احدهما بالاخر
يرجع المطلق وهو الوزن (الاقل) الى المقيد (الاكثر) فتكون النتيجة في مصلحة المساحة.
ثالثاً: ان نأخذ بما هو اوثقهما الدليل.
ولا شك ان دليل الوزن اوثق لعدة قرائن:

1- اتفاق الروايات على كون الكر الف ومائتا رطل مع الاختلاف في المساحة.
2- الاجماع على هذا الوزن وعدم الاجماع في المساحة.
3- ان الفقهاء الذين حددوا الوزن انما حددوه بما هو اسم للالف ومائتي رطل او اقل. ومن المسلم لديهم انه ليس بازيد.

اذن، فاي من هذه الوجوه تعبر عن زيادة معتد بها ولو امكن استقلالها فرعا على هذه المقدار
من الوزن، فهو ليس بحجة. ولو اردنا ان نأخذ بالمساحة التي تكون مساوية تقريبا للوزن، فانما
هي الوجه الخامس. يعني ثلاثة اشبار في مثلها في ثلاثة ونصف.
الا ان هذا لا يعني ان الوجه الاول الذي اختاره فقهاؤنا وفق الاحتياطات، باعتبار الحجة القائمة
عليه هو الاكثر – بعد التخصيص الذي ذكرناه – ان نصير الى الاحتياطات الاستحبابي.
هو انه ينبغي ان نلاحظ ان ما لدينا في عدد من المصادر من حسابات حول وزن الكر، بانه اقل
من 376 كيلوغراما. انما هو امر لا تسوغه كل هذه الوجوه فقهيا. مع العلم انه من ثلاثة وتسعين
دليل نتيجة تطبق من منهم قل ولكن الكر. مساحة في حالة لا عن اختيارها انما انما
الوزن على دليل المساحة...... او لا يوجد منهم احد على الاطلاق ! ! .
هذا، ولا ينبغي ان نغفل انه ان نذكر ان عبء الاستناد انما اخذ بنظر الاعتبار الفرق في ثقل الماء
الاعتيادي عن الماء المقطر. فان السنتيمتر الواحد المكعب انما هو غرام من الماء المقطر.
واما الاعتيادي فسيكون اثقل قليلا، لما يختلط به من الاملاح والغبار وقدّر بنسبة 1/20 في
1 سم^3 = (1÷2) 1 او 1.05 من الغرام.
الا انه من الواضح ان الحسابات التي تجري تقريبا لمقدار وزن الماء ذي المساحة المحددة
...... ستكون اقل، وسيكون من اللازم زيادتها بمقدار ما . الا ان هذا:
اولا: ليس في مصلحة من يتحمل وزن اكثر من اكثر وهو المساحة في صالح وزن اقل من الكر في
ذلك. اذا كيف فكيف اكثر من الوجه البايقية لكل وزن الكر. فرط الاستدلال على وزن هذه تصلح
الزيادة المتوقعة من ثقل الماء الاعتيادي.

ومن هنا يزداد الاشكال عليهم كما نقلنا من حيث بعد تفاوتهم بالوزن عن تفاوتهم بالمساحة. لان الشقة تستزداد بعداً.

الا ان الذي يهون الخطب سيكون فيما يلي:

ثانياً: ان هذه النسبة الضئيلة نسبياً 1/20 نسبة ممكن التنازل عنها عرفاً، وغير مؤثرة الوزن تأثيراً مهما من الناحية الفقهية. وخاصة في الرقم الاخير القليل الذي عرفناه وهو 408، الامر الذي لا تكون معه حاجة الى مراعاة النظر في الحساب او سلب الثقة عن النتائج التي نقلناها.

ثالثاً: ان هذه النسبة تقديرية لا دليل على صدقها بالدقة. بل هي غير موافقة للاعتبار، المياه الاعتيادية، وان كانت ثقل جزئياً من الماء المقطر، الا ان نسبته قد لا تزيد على 1% الى 5%.

وبتعبير اخر: ان المياه تختلف من حيث كمية المواد المختلطة فيها، وليس هناك تحديد دقيق للمقدار الذي تتواجد فيه او المعدل الذي يمكن قبوله. وبحسب الظاهر، فان المياه التي نشربها عادة نظيفة وليس فيها الا نسب ضئيلة جدا من المواد المختلطة.

الا انه لا يخفى ان الرقم المستنتج ليس اقتباساً من أي من الوجوه الممكنة كما قلنا، كما انه اكبر على الاشكال في اوضح الذي يكون هو الامر ان نسبة 1/20 تقريبا اكبر قريبا متزايدة الى الاضطرار من الوجوه تلك البعض الوقوع يمكن من الوجوه الاخير.

تعقيب: يمكن تطبيق الوزن على المساحة كما يلي: باعتبار المرحلة الشبر لان الشبر كما هو مع 21 سم كرر الكل ثلاث ثلاث الم ها ما 3.5 × 3.5 × 3.5

3.5 × 21 = 73.5 سم و 73.5 3 = 397065.375 سم 3 وبعد تقسيمه على 1000

يحصل (397) كيلو غرام وهو مقارب جداً للمختار من ان الكر يساوي 400 كغم. ان غير

الاشكال في هو من حيث تقدير الشبر كمعدل في

21 سم. فان المعدل اكثر من زمام كما سبق.

لصف
الماء

اودكاو ،مماسقا ىلا امهنم الك اومسقو ،فاضملاو قلطملا ىلا هومسقف ءاما يف الماء يف ءاهقفلا أدب
بالخصوص على اقسام المطلق من حيث انها تختلف في الحكم الشرعي.
كما اكدوا على ان استعمال الماء كلفظ مفرد حقيقة في المطلق ومجاز في المضاف. قبل هذا
صحيح، وماذا تقول اللغة؟

قالوا(1): الماء والماء. والماء: ءاملاو .فورعم ءام ةزمهو ءام نع ةبلقنم ةلادب ءام نع هفيراصت بورض
وتصغيره.

لخنلا رمث هوّمت لاقيو .ءاملا هيف راص عضوملا هوّمو .رثكو اهؤام رهظ ةيّكرلا تهامو
واعلن اذا امتلأ ءام وتهيا للنضج. ورجل ماءُ الفؤاد يه امو داؤفلا :جبان كأن قلبه في ماء.
وانشد:

بلقلا يهام مهيج اي كنا

والالص مائه القلب ال منه من مُهت.

واماه الرجل ماها. الماء فيها خذ لخ ةنيفسلا تهامو .نزلا اهيف رهظو اهؤام رثك :ضرلا تهاماو
سقاه الماء او امَهْتُ الدواة صببت فيها الماء. واماه الفحل اذا القى ماءه في رحم الانثى.
ومو هوّم دقو .مومم عداخملل ليق هنمو سيبلتلا وهو هيومتلا هنمو .ةضف وا بهذب هالط ءيشلا هومو
فالن باطله اذا زينه واراه في صورة الحق.

وقال الليث: الموهة لون الماء يقال: ما احسن موهة وجهه. قال: ابن بحري: وجه ممّوه أي
مزين بماء الشباب قال رؤية:

لما ارتني خلق المموه

والموهة ترقرق الماء في وجه الشابة. وموهة الشباب حسنه وصفاؤه. والكالم عليه موهة أي
حسن وحالوة. وماه الشيء بالشيء خلطه وموّه عليه الخبر اذا اخبره بخالف ما سأله عنه.
وحكي اللحياني عن الاسدي: آة وماهة. قال: الآة الحصبة والماهة الجُدري.

وقال في فقه اللغة(2): في تقسيم خروج الماء وسيالنه من السحاب من حس من الينبوع نبع الى ا
قال: من العين انسكب من الجرح ثعّ.

وينبغي ان نلتفت بادئ ذي بدء الى التفريق بين السائل وغيره فقد قالوا: انك اذا ادخلت
اصبعك واخرجته فلم يبق فيه اثر بمعنى امتلاء المكان فورا، فهو سائل وان كان فيه اثر م
كان قليلا، او كان امتلاؤه بطيئاً فهو جامد.

ومعه فالسوائل بهذا المعنى يمكن تقسيمها الى عدة اقسام:

اولا: الماء الطبيعي القابل للشرب.

ثانياً: الماء غير القابل للشرب، كماء البحر او المياه المعدنية.

ثالثاً: السوائل التي تكون كثافتها واقوامها مشابهة للماء. بحيث لا يفرق بالنظر العرفي
كماء العنب بعد تنقيته من كل الجزيئات المرئية فيه......وكذلك الدمع.

رابعاً: السوائل التي تكون اكثف قواما من الماء بطبعها، كبعض الادوية والدبس.

يبقى بعد هذا انواع اخرى مما يطلق عليها الماء ليست من السوائل. كما يلي، الا اننا نذكر
بالتسلسل السابق.

خامساً: الثلج وهو الماء المتجمد بالبرد.

سادساً: السوائل الخالية من الرطوبة. التي لا يدخل فيها عنصر الماء بالمرة. كالزئبق والمعادن
الذائبة بالحرارة.

سابعاً: الرطوبة. وخاصة اذا اصبحت بحيث تكون قابلة للتقاطر.

ثامناً: ماء الوجه. الذي هو تعبير عرفي عن امرين غير مترابطين بالمباشرة.

احدهما: غضارة الشباب وحسنه. وهو الذي يسمعونه من كلمات اللغويين.

ثانيهما: فرش الفرد وعرضه فان اراقة ماء الوجه في العرف انما هو ام يوجب الذلة عندهم
واهمها امثلته عندهم الكدية. ومنه قيل: السؤال ذل ولو اين الطريق.

فاي من هذه الاقسام تسمى ماء على وجه الحقيقة واي منها يسمى ماء على وجه المجاز.

وينبغي ان نلتفت اولا الى ان الماء كاي ماهية حقيقية وعرفية اخرى، يحتاج الى حجم او كمية
معينة مدركة بالحس عرفا ليكون مصداقا للحقيقة، يعني لكي يسمى ماء.

فلو كانت الحقيقة غير مدركة بالحس عرفا، وكانت من الصغر بحيث لا تحس، لم تندرج في
المصاديق، وان كانت كذلك بالدقة العقلية او العلمية. فالجزئ الواحد – مثلا – للماء (H_2O)
الذي يتحدث عنه الكيمياويون والفيزيائيون هو ماء بالدقة الا انه ليس ماء عرفا. لانه من
الضآلة بحيث لا وجود له عرفيا.

نعم، لو اجتمعت جزيئات عديدة منه، بحيث احس بها العرف، دخلت في مصطلحه عندئذ تحت
مفهوم الماء.

خذ اليك مثلاً، جزيء الهواء فانه ليس بهواء، بل هو احد الغازات المختلطة فيه، كما ان
جزيء الدم ليس بدم لانه اصغر بكثير من الكريات الحمر فضلا عن البيض.
والمهم ان كل ماهية عرفية تحتاج الى حجم معين لكي تندرج تحت مصداقها. وهذا الحجم تابع
للفهم العرفي، فقد يكون كالجزيء الذي ذكرناه. وقد يكون اكبر من ذلك، كما لو وجدت بنيّة
صغيرة لا تعدو ان تكون مترا او مترين مكعبين فانها لصغرها لا يسميها العرف
(اراداً)......وهكذا.
نعود الان للمعاني الثمانية لندقق في حقيقة تسميتها.
وينبغي بهذا الصدد ان نخرج عن حيز الشك عن عدة هذه المعاني فبعضها هي (ماء) باليقين
وهو القسم الاول منها.
وكذلك القسم الثاني كماء البحر والمياه المعدنية، ويندرج فيه ما يسمى بالماء الثقيل (H_3O
الذي يكون فيه ثلاثة اجزاء من الهيدروجين بدل الجزئيين في الماء العادي الا انه لا يفرق في
لونه وكثافته او نفرق عنه في اثر لانه يصبح مادة سامة عندئذ.
والمهم من الناحية العرفية والفقهية ان هذه المواد العالقة لا تخل في تسميته بالماء. لقلت
النسبية اولا والانحفاظ شكله الخارجي من لونه وريحه وكثافته عرفا.
نعم، لو زادت المواد العالقة، بشكل ملفت للنظر، كان ذلك سبباً للشك في صدق الماهية، كما ل
القيت في الماء ملحاً او تراباً او طحيناً بالتدريج. حتى اذا ما بدأت تتزايد كميته بدأ ال
بقاء كونه ماء. وان كان في بعض مراحله يمكن استصحابه ان كان له حالة سابقة.
هذا، وينبغي ان نخرج عن حيز الشك سلفا من حيث ان القسم الرابع والخامس والسادس، ليس
ماء بالمرة.
والقسم الوحيد منها الذي يكون قابلا للمناقشة، هو الثلج بصفته مصنوعا من الماء وآيلاً الي
اذن فهو ماء.
الا ان هذا الفهم ليس عرفيا، فان الوجدان العرفي حاكم بان حقيقة الجليد غير حقيقة الماء. وان
التجمد من قبيل تبدل الحقيقة كما يحدث عند تبدل الخشب الى الفحم او الماء الى البخار ا
اللحم الى التراب والمادة الاصلية وان كانت موجودة، الا ان المهم فقهيا هو الصدق العرفي لا
الدقة العقلية.
ونفس الشيء نقوله في البخار، بلا شك، فهو ليس ماء وان كان كالثلج من هذه الناحية، ناشئا
من الماء وعائدا اليه في الاغلب الا انه حقيقة مستقلة عن الماء عرفا.
كما ينبغي ان نلحق بهذه الاقسام: القسم السابع، وهو الرطوبة فانها ليست ماء عرفاً، حتى وان
كانت متوفرة وكثيرة، ما دام صدق الرطوبة عليها باقياً.

والسر في ذلك عرفا: ان الرطوبة المائية، تعتبر عرضاً او صفة للجسم الذي تكون عليه ولي
لها حجم مستقل او وجود منظور، كالللون. واو كانت بالدقة نشأت من الماء او هي ماء عرفاً.
ويلحق بالرطوبة، مياه الفواكه الناضجة قبل عصرها، يعني حال وجودها الطبيعي في الفاكهة.
فانها ليست ماء. وانما هي مواد عينية مناسبة مع وضع الفواكه، قابلة للتحول بسرعة نسبية
الى ماء بمجرد الضغط. وهو اوضح عملياً في الضعف عن العرف.
وانما المهم في المناقشة بين الفقهاء هو صدق الماء على القسم الثالث، الذي يسمونه عادة بالماء
المضاف فهل هو ماء بالمعنى الكامل ام لا.
والمشهور جداً هو انتقاء كونه ماء. واهم شواهدهم على ذلك صدق النفي بذكو المحل. فلو
قلت لما الرمان: هذا ماء. لم يصدق عرفاً ولو قلت: انه ليس بماء وافقك العرف.
الا ان هذا حتى بل الشك ولو صدق اندمن الماء، وجوده الطبيعي الخالص. لان هذا القسم الثالث
ليس بخالص. فيكون صدق منه مخالف للواقع.
الا ان الذي يمكن ان يدعى انه احد امرين:
الامر الاول: ان الماء موضوع ماء للجامع بين الامرين، يعني للمفهوم العام المنطبق على الماء
المطلق والماء المضاف. لا يشترط من حيث الصفة يعني غير مقيد بكونه صافياً او خليطاً
الامر الثاني: ان الماء موضوع بوضعين لغويين، احدهما للفرد الاخر للجامع. يعني مع
اشتراط احد الوضعين بالصفاء والاطلاق مع عدم اشتراط الاخر. والاثر العملي للوضع الثاني
هو الصدق الحقيقي اللغوي والعرفي للفظ الماء على الماء المضاف.
وبهذا الوضع الثاني يجاب، بكل بساطة، عن صدق النفي بذكر المحل. فاننا ان قلنا لماء
الرمان انه ماء وقصدنا الوضع الاول المقيد بالصفاء، فانه ذلك بذلك لا محالة. اما اذا قصدنا
الوضع الثاني، فهو صادق بالضرورة، فانه مصداق من تلك الحقيقة بلا اشكال.
هذا، ولكن ذلك متوقف على وجود احد الوضعين اللذين اشرنا اليهما. فلا بد من تمحيصهما
عرفاً.
اما الامر الاول: الذي يدعى فيه ان الماء موضوع للجامع من دون ان يكون موضوعاً
للخالص. فهو محل للمناقشة لان الوجدان العرفي قاض بصدق الماء بحده على الخالص بقرينة
التفات احياناً الى ذلك بذكر المحل اذا قصدنا الماء المضاف. الامر الذي يدل على وجود وضع
للماء الخالص بحده.
اما نفي الوضع الاخر الذي قلناه في الامر الثاني. فهو مجازفة وقابل للمناقشة، لوجود الوضوح
العرفي بصدق الماء – بالمعنى الجامع او العام – على عصير الفواكه واشباهه وضابطه ما
قلنا. من ان السائل مشابه في الكثافة عرفاً مع الماء. او لم يكن كذلك بالدقة.

والتقريب الملفت الى ذلك عرفاً: وه ان العرف يري هذه السوائل كالماء الطبيعي. من حيث اسلوب امتصاصها وبلعها، وكذلك ارواءها النسبي عن العطش، وخاصة مع بردها النسبي وهو – اعني العرف – يلتفت الى الفرق بين ماء الرمان – مثال – والدبس من حيث الازدراد.

نعم تبقى هنا مناقشتان البد من عرضهما:

المناقشة الاولى: ان المياه المضافة كلها ذات لون ورائحة وطعم متميز. في حين ان الماء الاعتيادي خال من الاوصاف كلها.

وجوابها: ان هذه الاوصاف غير مضرة بصدق الحقيقة، ووضوح تقريب ذلك: وه انك لو القيت على الماء الصافي شيئا، يكسبه اللون او الطعم او الرائحة لم يخرج عن كونه ماء حقيق باعتراف الفقهاء انفسهم. فكذلك الحال ما كان الوصف موجود فيه منذ اول تكونه.

مضافا الى ان العرف حين يسمى هذه السوائل ماء، ملتفت بالضرورة الى صفاتها ومع ذلك لم يكن له مانع من التسمية.

المناقشة الثانية: ما قاله في المستمسك من ان المياه المضافة حقائق متعددة وليست حقيق واحدة كالماء المطلق.

فقد يقال: انه كيف يمكن ان يوضع اللفظ لحقائق متعددة في الماهية. بل اذا اما ان نقول باستحالته عرفا او ان نعترف بتعدد الوضع فيه بعدد الماهيات. وهو خالف الضرورة.

ونحن ال نضايق من ناحية تعدد الماهيات، اال ان وضع لفظ واحد لماهيات متعددة غير قليل لغة وعرفاً. فاذا تعدين انا لفظ الشيء او لفظ الموجود الذي ينطبق على اجناس متعددة، بدون ان يكون وه جنساً بدوره. فان هناك ما وه اوضح من ذلك. كالوحش والسبع المنطبق على انواع متعددة والانعام والحشرات المنطقية على انواع، وليست هي من قبيل الجنس المنطقي او الماهية، وانما هي عناوين انتزاعية الصناف مندرجة تحت ماهية الحيوان. مع ان صدقها الحقيقي الدال على الوضع وجداني.

اذن، فهاتان المناقشتان غير واردتين.

والدليل على الموضع الاعم الذي ندعيه، من كلمات اللغويين:

ما نقلناه عن الثعالبي حين يتحدث عن الماء: من العين انسكب، من الجرح ثعَّ، اذ من الواضح ان ما يخرج من العين والجرح ليس وه الماء الصافي بل مواد اخرى. في حين انه لم يفرق في سياق كالمه بينهما وبين الماء النازل من السحاب او النابع من الارض.

وكذلك التعبير ريب ماء العمى: الماء الابيض والماء الاسود. فانها مواد سائلة ليست من الماء
الصافي طبعا. وهذا التعبير راس عرفا بوضوح ولا يحتاج الى قرينة.
وكذلك تعبير اللغويين عن المني انه ماء الرجل(1).
ولو استعرضنا ما في الآيات الكريمة من استعمالات الماء في غير الصافي لم نجدها قليلة. مع
اننا لا نجد فيها كلفة او قرينة.
منها ما كان بمعنى المني. كقوله تعالى: والله خلق كل دابة من ماء(2). وقوله سبحانه: وهو
الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا(3). وقوله: الم نخلقكم من ماء مهين(4) وغيرها.
ومنها: ما كان على غرار ذلك، وهو قوله تعالى: وجعلنا من الماء كل شيء حي(5) .

ومنها: صديد جهنم. كقوله جل وعلا: من ورائه جهنم ويسقى من ماء صديد(6). وكقوله تعالى:
وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا(7). وقوله تعال
وسقوا ماء حميما فقطع امعاءهم(8). ومن الواضح ان الماء الاعتيادي مهما كان حارا لا ينتج
تقطع الامعاء.
بل ورد الماء في القرآن الكريم مستعملا بالمعنى المعنوي......الذي لا يدركه الا الراسخون
في العلم. وهو قوله تعالى: وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا(9).
وورد التعبير عن البول بالماء في بعض الاخبار، يقول فيه: وانما هو ماء(10).
وقد يستشكل في المني، بانه ليس من القسم الثالث الذي نتحدث عنه بل من الرابع، لان كث
اكثر من الماء بشكل واضح. وعليه فيتعين ان يكون استعمال الماء فيه مجازا.
وجوابه من عدة وجوه، نذكر منها:
اولا: لا نسلم بان كثافته حال حرارته وتدفقه اكثر من الماء بشكل ملفت للنظر عرفا. واذا دخ
الاحتمال بطل الاستدلال.
ثانياً: انه حتى مع تسليمه، فاننا لا نسلم بوجود القرينة عليه في الاستعمال، واستعمال ا
بدون قرينة خطأ. يتعين كون استعماله حقيقياً.
وعندئذ نقول: انه اذا كان المني الذي هو كثيف نسبياً يصدق عليه الماء فكيف بما هو اخف منه
من السوائل المضافة.

ثالثاً: لو تنزلنا عن المناقشتين السابقتين، فان غاية ما يحدث عزل الاستشهاد بالمني.
الاستشهاد بالسوائل الاخرى الخفيفة القوام قائماً. كالدمع والقيح والبول والصديد جهنم.
يبقى الحديث، بعد كل هذا، عن ماء الوجه، وهو القسم الثامن. وقد ادعى بعض اساتذتنا فيه
الاستعمال الحقيقي، واننا ال نجد وجدانا قرينة او حاجة الى القرينة في استعماله. واذا تم ذلك
للفقيه، فانه سوف يتورط في استكناه المفهوم الجامع او الماهية المشتركة بين الماء الص
وماء الوجه.
والذي يمكن ان يقال في هذا الصدد: ان الاصل في هذا الاستعمال انه مجازي بال اشكال.
ناشئ من ان الوجه قد يكون ابيض بخلفه او قد يكون رطبا فتعكس ذرات الماء الذي عليه
نور في النهار، فيجده الناظر لطيفاً. او ان مجرد رطوبة الوجه تجعله الطف. او ان ليونة لحم
الوجه ورطوبته، بمعنى من المعاني المجازية دعى الى هذا الاستعمال.
ومن هنا تم استعمال ماء الوجه في غضارة الشباب وحسنه.
ومنه انتقل الاستعمال الى المعنى الثاني، الانهم وجدوا من خلال المعنى الاول ان الوجه
المحتوي على (الماء) يكون افضل حال من الوجه الذي ال ماء فيه، فاشتقوا ذلك الى العزة
والذلة الاجتماعية فقالوا في العزيز اجتماعيا: ان ماء وجهه محفوظ وفي الذليل ان ماء وجهه
ساقط. والعياذ بالله.
الن العزة والذلة اول ما تبدو على الوجه، كما هو معلوم والعزة هو الجانب الافضل والاقوى
فمثلوا بالجانب الافضل من المعنى الاول، فاستعملوا ماء الوجه فيه.
ونالحظ ان استعمال ماء الوجه في هذا الوجه اوسع من الوجه الاول. فان انعدام ماء الوجه في
الوجه الاول، مسكوت عنه لغة، على حين ان انعدامه بالمعنى الثاني يلتفتون اليه ويعبرون عن
بالسقوط واالراقة: اراقة ماء وجهه، وهو سقاط. ونحو ذلك.
ومن نقاط القوة ايضاً: اننا ال نحتاج فيه الى السؤال عن استعمال الوجه بالخصوص. الن
ظهور العزة والذلة انما تبدو في الوجه. بخالف المعنى االول. فان غضارة الشباب موجودة
في كل البدن. فلماذا اختير الوجه بالتعيين. مع وضوح عدم صحة اضافته الى اي جزء آخر غير
الوجه، وتأمل تعرف.
كما نالحظ ان االستعمال المجازي بدأ بالمعنى االول: ثم انتقل الى الثاني. من باب سبك المجاز
بالمجاز. يعني االنتقال من معنى مجازي الى آخر بقرينة او فذلك مجازية ثانية.
هذا، وال يبعد ان يكون هذا االستعمال واسعاً في اللغة، الى حد ال يحتاج الى قرينة. فالتسل
بكونه حقيقة غير بعيد. وهو الموافق مع ظاهر كالم اللغويين.

الا ان نقطة الضعف الرئييسية في ذلك هو انعدام الماهية المشتركة بين ماء الوجه والماء المطلق. ولا يمكن ان نستعمل ما ذكرناه من العلاقات المجازية كوسيط في ذلك. لغرض الاستغناء عنها عند الاستعمال الحقيقي.

ومعه فلابد من اتخاذ احدى خطوتين:

الخطوة الاولى: ان ننفي كونه استعمالا حقيقيا باستمرار. ونقول: ان استغناء استعماله ع
القرينة باعتبار كونه مجازا مشهورا. وهو لا يحتاج الى القرينة، كما اتفق عليه علماء البلاغة
والعربية. وكونه مستعملا في اللغة ومشروحا في القواميس اللغوية لا يعني كونه حقيقة. ل
الاستعمال اعم من الحقيقة.

الا انه يرد ذلك، كون الاصل في الاستعمال هو الحقيقة مع الشك، ما لم يثبت الخلاف. كما هو مقرر في علم الاصول.

الخطوة الثانية: ان نقول في هذا الاستعمال بوضع مستقل بعد ارتقائه الى الحقيقة واستغنائ
القرينة. فقد اصبح استعمالا حقيقيا ً بوضع جديد. ومعه لا نحتاج الى ان نتجشم قصور ما
مشتركة منه ومن الماء الصافي، لان ذاك موضوع بوضع آخر.

الا ان هذا ينتج بعد كل هذا الذي قلناه. ان للماء ثلاثة اوضاع لغوية مستقلة.

الاول: وضعه للماء الصافي وحده.

الثاني: وضعه للسوائل المماثلة في الكثافة للماء.

الثالث: وضعه لماء الوجه.

وتعدد الوضع ليس محذورا على أي حال، فان دل عليه الدليل فلا بأس من الالتزام به.

الا انه مع ذلك يبقى فرق مهم في الاستعمال بين الوضعين الاولين والثالث. فان الاولين ل
يحتاجان الى قرينة. الا من حيث القرينة المعينة للمعنى الثاني عن الاول.

بخلاف المعنى الثالث، فانا اذا اطلقنا الماء يعني قلنا ماء وسكتنا فاننا لا يمكن ان نفهم
الوجه بحال. ومن هنا يمكن القول بان لفظ الماء المضاف الى لفظ الوجه(1) هو الموضوع
بهذا الوضع الثالث.

بقي من الضروري في نهاية المطاف الالماع الى نقطة ضرورية وهي ان الوضع الثاني وان
كان ثابتا ظاهرا الا انه – كما اشرنا قبل قليل – يحتاج الى القرينة المميزة له عن الموضوع له
الاول، أي الماء الصافي. غير ان الوضع الاول للماء الصافي لا يحتاج الى أي قرينة. وهذه
هي نقطة قوته على البواقي.

ومعه، فاذا سمعنا او وجدنا لفظ الماء مستعملا وحده، فهو لا يراد به الا الماء الصافي. وهو معنى الماء المطلق فقهيا، يعني غير المقيد بشيء والمستعمل وحده.

والمياه المضافة، هي بالوضع الثاني. ولا يكون استعمالها وحدها مجازا ولا غلطا. الا انه ينبغي الافهام بارادته، يعني بعزله عن المعنى الاول.

وعليه، فما قاله سيدنا الاستاذ(2) من ان تقسيم الماء الى مطلق ومضاف تقسيم مجازي ليس بصحيح...بل هو تقسيم حقيقي طبقا للوضع الثاني. وانما نشأ رأيه باعتبار اسقاط الوضع عن نظر الاعتبار متابعة للمشهور.

واذا استعنا قليلا في كلمات اللغويين امكننا ان نقول: ان العرب بعد ان وجدوا ان التشبيه بال يعطي معنى الحسن والنضارة، انتقل استعمالهم بهذه القرينة الى امرين:

الامر الاول: وصفوا حسن الكلام بالماء. فقالوا كلام عليه موهة أي حسن وحلاوة.

الامر الثاني: وصفوا الجسم المصبوغ بالذهب اوالفضة بالماء، لما فيه من الجمال واللميع. فقالوا: مموه بالذهب او الفضة.

ومن هنا حصل انتقال آخر. وهو ان الصبغ بالذهب او الفضة انما هو صبغ بطبقة معدنية تمنع الرؤية عما تحتها. ومن هنا كان التمويه هو الخداع والتلبيس لانه الرؤية عن الفكرة الصحيحة او التصرف الصحيح. ومنه تمويه الباطل واظهاره بصورة الحق ومنه موّه عليه الخير اذا اخبره بخلاف ما سأله عنه، كما سمعنا فيما سبق.

الا ان هذه الانتقالات، وان كانت في اصلها من باب سبك المجاز بالمجاز، الا انها لكثرة الاستعمال والاستغناء عن القرائن اصبحت حقائق، كما يحكم الوجدان بعد مدة منها، ان لم يكن بالجميع.

فصل
في النية

في النية جانبان اساسيان غير متنافيين، بمعنى امكان اجتماعهما في كثير من الاحيان. وهما:
الجانب الاخلاقي والجانب الفقهي. فالجانب الاخلاقي يتكفل ضرورة سلامة النية عن انواع
العدوان والشك والشرك والعجب والرياء، وبالنتيجة: ان يصبح القلب سليما من كل سوء.
والجانب الاخلاقي الفقهي يحتوي بعد الفتوى بوجوب النية في أي عبادة، وتفاصيل هذه ال
واوصافها. يحتوي على تفاصيل دقة، من حيث امكان التعليق او التردد او الارجاء في النية.
واول مرحلة في الحديث عن النية انما هو في تحديد حقيقتها، بحيث تكون مصداقا متكاملا
للجانب الفقهي او الاوالاخلاقي ثانياً، وينبغي البدء بالتعريف الفقهي:
والمعروف بين الفقهاء والمتاخرين بل المشهور بينهم اجمعين، ان النية هي الاخطار الذهني
لمعنى العمل الذي يوقع به. فحين يصلي الفرد يذكر في ذهنه او يتذكر الاوصاف الرئيسي
للصلاة من الوجوب والقربة والاداء والعنوان كالصلاة الصبح.
الا ان جماعة من المتقدمين اوجبوا ولو احتياطا ان يذكر الفرد هذه التفاصيل لفظياً. كما ان
جماعة من المتاخرين بما فيهم سيدنا الاستاذ حذفوا حتى الاخطار الذهني، باعتبار ان العبادات
الشرعية كغيرها من الافعال الاختيارية يكفي فيها القصد الارتكازي الذي ينعقد الفرد ع
اساس للعمل. ومن المعلوم ان الناس حين يعملون ال ينوون ال بنحو اللفظ ال وبنحو الاخطار،
وانما فقط بنحو الارتكاز، الذي هو النية الضرورية الموافقة لكل عمل.
وال دليل على اشتراط اكثر من ذلك وهو الصحيح فان الادلة الناطقة بوجوب: العبادات،
وتفاصيلها، ليس فيها وال مجرد اشارة الى النية التي تعبدنا بها الفقهاء الاجمالية المتطاولة.
والمورد الوحيد الذي ورد الاشارة فيه الى ذلك، هو الحج كما هو معلوم للمتتبع، وال حاجة
الى تفصيله وستأتي الاشارة بعونه تعالى الى ما هو الحكمة المحتملة من الفرق بين الح
وغيره في ذلك.
واذا اخذنا الجانب الاخلاقي من زاوية التصور الفقهي، نجد ان الفقهاء يقولون بوجوب
الاخلاص في العبادة، وانها اذا جاء بها الفرد رياء كانت باطلة، على حين اذا حصل للفرد
العجب بعبادته والرضا عنها لم تبطل ولكنها تكون معدومة الثواب.
اما التفاصيل الاخرى من اخلاص النية، فهي مهملة فقهيا، النها غير داخلة في نظرهم في
صحة العبادات.
وقصد الرياء والعجب عندهم يحتمل تفسيرين:

التفسير الاول: ان يكون قصد ذلك، كقصد تفاصيل النية الواجبة. ان كانت باللفظ او الاخ
او الارتكاز.
وحيث اشترط المشهور الاخطار، كان اللازم اخطار الرياء في الذهن عن قناعة، لتكون العبادة
باطلة. واما اذا كان موجودا ارتكازا فقط، فهو غير كاف في البطلان، لان ليس مصداقا حقيقيا
للنية.
التفسير الثاني: ان الجانب الاخلاقي يؤخذ فقهيا بشكل اعمق من الجانب الاخر. فبالرغم من ان
الفقيه قد يكتفي ولو احتياطا بوجوب الاخطار الذهني، الا انه يكتفي بالبطلان حتى مع وج
الرياء الارتكازي او الجعب وهو اذا هو المشهور. وهو – كما هو واضح– تفاهت في فهم النية،
الا ان يكون مبنيا على الاحتياط ايضاً.
الا ان القائل بالاكتفاء بالنية الارتكازية حتى في تفاصيل اوصاف العبادة، يكون في ف
هذه الناحية، لان الرياء الارتكازي يكون منويا بطبيعة الحال. وان لم يخطر في الذهن
بوضوح.
واذا اخذنا الجانب الاخلاقي الخالص، لم نجد هذه الظواهر الذهنية ونحوها، التي اهتم بها الفقه،
الا مجرد ظواهر السابب اعمق منها، مرتكزة في القلب او النفس، وهي التي تكون منشأ لعدد
ال يحصى من الافكار والتصرفات في الفرد، بل قد تكون هي المسيّرة له والحاكمة عليه طول
عمره.
ومن هنا، جاء مفهوم سلامة القلب ومفهوم مرضه، الذين نطق بهما القرآن الكريم. قال الله
سبحانه: اذ جاء ربه بقلب سليم(1). ولئن كانت هذه الآية الكريمة خاصة بالنبي ابراهيم الخلي
عليه السلام، فان هناك اية عامة وهي قوله تعالى: الا من اتى الله بقلب سليم(2) .
وكذلك طهارة القلب وهدايته قال سبحانه: ذلكم اطهر لقلوبكم وقلوبهن(3). وقال: ومن يؤمن
بالله يهد قلبه(4).
وفي مقابل ذلك مرض القلب، قال سبحانه: في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا(5)، وقال:
فترى الذين في قلوبهم مرض(6) وكذلك الزيغ: قال سبحانه: فاما الذين في قلوبهم زيغ فيت
ما تشابه منه(7).
والنفاق: قال سبحانه فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه(8)، والريب: قال تعالى: وار
قلوبهم في ريبهم يترددون(9). الى غير ذلك من امراض القلب واسوائه.

وللجانب الاخلاقي مستويات متعددة، تتصاعد مع الانسان بتصاعد معنويات ايمانه. بل ذكرنا في بعض كتاباتنا ان الكمال غير متناهي الدرجات، فكلما وصل الفرد الى درجة استحق بعمله ان يدخل الدرجة الاخرى. فان عمل له العمل اللائق به، فانه يصل اليه لا محالة. لان الله تعالى كريم لا بخل في ساحته، فلا يحجب الامر المستحق عن مستحقه.

ويمكننا الان ان نذكر ثلاث درجات من هذا الجانب:

الدرجة الاولى: ترك الحقد على الغير ومحاولة الايقاع به واضراره وزيادة على ذلك فان الافضل ان يريد الخير للاخرين ويعمل على ذلك.

وهذه الدرجة هي اقصى ما وصل او يمكن ان يصل اليه اهل الدنيا، الغالب عليهم التكالب على المتاع الرخيص، وحب المال والشهوة والنساء، الامر الذي يحدو بالفرد ان يؤذي الاخرين بما اوتي من قوة ومكر في سبيل جلب الخير لنفسه ودفع الشر عنه، في حدود فهمه.

فاذا بلغ كمال الفرد الدنيوي الى درجة ترك فيها هذه التصرفات ولم يرض الشر للاخرين، ب[ل] وعمل ايضا لخيرهم كان هو الكامل الافضل في نظرهم.

وهذه الدرجة بالرغم من انها العليا في نظرهم، الا انها تعتبر اخلاقيا من ادنى الدرجات في التكامل الانساني. اذ بدونها من غير المحتمل ان ينال شيئا من الكمال الحقيقي. ويكون من (اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الاخرة عذاب عظيم)(1).

الدرجة الثانية: الصبر والتسليم ونتيجة ذلك عدة امور: منها: القناعة بما جاءه من الدنيا والصبر عما لم يحصل عليه، ومنها: الصبر على البلاء الوارد عليه كالفقر والمرض وغيرها، وعدم الاعتراض على القدر الالهي فيه، ومنها: كتم الغيظ والحلم على تجاوزات الاخرين، في حدود ما هو الممكن والمناسب فانه من الصبر والتحمل الضروري من هذه الدرجة.

الدرجة الثالثة: التقوى والرضا ونتيجة ذلك عدة امور: منها: ان تصبح الفقرات التي قلناها ف[ي] الدرجة الثانية واضحة في الذهن وبسيطة في النفس، بل ضرورية بوضوح وطيّبة على الف[رد] لما يرى الانسان لها من نتائج الكمال.

ومنها: الورع عن الشبهات، حيث يكون الفرد في درجة من التفكير، بحيث لا يقدم على قول او فعل الا مع احراز صحته في نظره، دون الموارد المشكوكة والمشبوهة، بطبيعة الحال.

ومنها: الاهتمام بالعدل، مهما امكن في علاقة الفرد بأي شيء حوله: في علاقته بربه او علاقته باسرته او باصدقائه او بمجتمعه او بامواله او بنفسه نفسها.

ومنها: درجة من درجات الضغط على النفس التي تصعب عليها امثال هذه الخطوات التي سمعناها......وحملها على التكيف للافكار الصحيحة التي يؤمن بها الفرد ويحاول ان يطبقها جهد الامكان.

هذه بطبيعة الحال، مع الالتزام بواجبات الشريعة ومحرماتها اذ بدونها لا يمكن ان يصل الفرد الى مثل هذه الدرجة.

ومنها من ذكر الزهد بالطعام واللباس ونحوه. لان هذا حال قد يرمي به الفرد قبل ذلك او بعده. وقد لا يرمي به اصلا. وانما ينبغي ان نذكر الزهد انه بالمعنى الذي ورد تفسيره في احاديث اهل البيت عليهم السلام.

ففي الحديث() عن امير المؤمنين عليه السلام قال فيه: الزهد في الدنيا قصر الامل.

وفي الحديث() عن ابي عبد الله عليه السلام: اورع الناس من وقف عند الشبهة. اعبد الناس من اقام الفرائض. ازهد الناس من ترك الحرام. اشد الناس اجتهادا من ترك الذنوب.

اقول: كل فرد بحسب فهمه للذنوب، بعد ان عرف ما ورد عنهم (ع) من ان حسنات الابرار سيئات المقربين.

وعن ابي الحسن الرضا عليه السلام: لا يكون المؤمن مؤمنا حتى يكون فيه ثلاث خصال: سنة من ربه وسنة من نبيه وسنة من وليه، فالسنة من ربه كتمان سره. قال الله عز وجل: عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا. الا من ارتضى من رسول.

واما السنة من نبيه (ص) فمداراة الناس، فان الله عز وجل امر نبيه بمداراة الناس. فقال: خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين. واما السنة من وليه فالصبر في البأساء والضراء. فان الله عز وجل يقول: والصابرين في البأساء والضراء.

وعن ابي عبد الله عن ابيه عن ابي عبد الله عليهما السلام قال: لا يؤمن رجل فيه الشح والحسد والجبن، ولا يكون المؤمن جبانا ولا مريضا ولا شحيحاً(1).

وعن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام مطلوبات الناس في الدنيا الفانية اربعة: الغنى والدعة وقلة الاهتمام والعز.

فاما الغنى فموجود في القناعة، فمن طلبه في كثرة المال لم يجده. واما الدعة فموجودة في خفة المحمل. فمن طلبها في ثقله لم يجده. واما قلة الاهتمام فموجودة في قلة الشغل، فمن طلبها في كثرته لم يجدها. واما العز فموجود في خدمة الخالق، فمن طلبه في خدمة المخلوق لم يجده(2).

واذا انتهى عندنا التعريف الفقهي والاخلاقي للنية يحسن ان نستنطق اللغة لنجد رايها في
معناها:
قالوا(3): نوى الشيء نيّة ونية بالتخفيف وانتواه كلاهما: قصده واعتقده، ونوى المنزل وانتواه
كذلك. والنية: الوجه يذهب فيه. الجوهري: والنية والنَّوى الوجه الذي ينويه المسافر من قرب
او بعد. وهي مؤنثة ال غير.
واذكو اذك عضومب الزنم موقل اوتنواو ىوقل: الجوهري. دلب ىلا دلب نم اولقتنا اذا موقلا ىوتناو
واستقرت ونواه اقاموا.
والنوى الدار. والنوى التحول من مكان الى مكان آخر او من دار الى دار غيرها، كما تنوي
الاعراب في باديتها.
الناوي: الذي ازمع على التحول والنوى النية وهي النية مخففة. ومعناها القصد لبلد غير البلد
الذي انت فيه مقيم. والفلان نوي يوجه اي ذاك يقصد من سفر او عمل، والنوى للوجه الذي
نقصده.
وقوله في حديث ابن مسعود: من ينوي الدنيا تعجزه اي من يسعى لها يخيب. يقال: نويت الشيء اذا
جددت في طلبه. وفي الحديث: نية المرء خير من عمله.
ويقال: لي في بني فلان نواة ونية أي حاجة. ورجل منوي ونية منوية اذا كان يصيب النجعة
المحمودة ونوى الرجل اذا كثرت اسفاره. ويتحصل من كل ما ذكره اللغويين عدة معان للنية:
اولاً: القصد
ثانياً: الاعتقاد
ثالثاً: الوجه او الاتجاه الذي يذهب اليه
رابعاً: العزم على التحول
خامساً: الجد في الطلب
سادساً: الحاجة
سابعاً: كثرة السفر
واذا رجعنا هذه المعاني الى معنى بسيط او مادي، كان الثلاث هو الاصل، وهو اتجاه السفر او
الذهاب. وحيث يكون الذهاب لاتجاه عدة عناصر، تكون النية شاملة لها جميعاً.
الاول: العزم على الذهاب قبل المباشرة به. وهذا هو المعنى الارتكازي.
الثاني: المباشرة بالذهاب وتطبيقه.
الثالث: الجهة التي يذهب فيها الماشي او الجنوب او غيره.

الرابع: المكان الذي يقصده، ايا كان.

اذهو المذهب –على اية حال – قد يكون بالاهتمام والجد واتعاب النفس، فهذا هو المعنى الخامس. كما قد يكون مع وجود الحاجة في المكان المقصود كما هو الغالب وفي المذهب نفسه وهذا هو المعنى السادس. كما قد يكون مع تكرر القصد وتكرار السفر وهو المعنى السابع.

ومن المعلوم ان القصد والازماع لهما معنى اقرب الى التشابه فمن زاوية هذه التشابه اندرج المعنى الاول في هذه الخريطة العامة كما ان القصد لا يكون عادة الا مع الاعتقاد بصحة العمل الذي يزمع الفرد القيام به. ومن هنا جاء المعنى الثاني، وبه انتهت هذه المعاني.

وظاهر كلام اللغويين ان الاستعمال في كل هذه المعاني حقيقة لا مجاز. ولابد لنا ان نقبل. بحيث تكون مدينة الكوفة مثلا بصفتها. مقصودة للمسافر: نية، لانها هي الوجه الذي يذهب – كما عليه تعبير اللغويين – كما ان المسافة من بلده الى الكوفة بصفتها. اتجاها شمالا مقصوداً هي نية ايضا وهكذا.

الا ان هذا، كما هو وجداني وواضح، من سقط المتاع بالرغم من تصريح اللغويين، لوضوح عدم صحة الحمل وصحة السلب، لان لنا ان نقول: الكوفة ليست نية والمسافة ليست نية: والسفر اليها ليس نية، ونحن صادقون.

فان يكن الامر كذلك فيما سبق، فلا شك ان الاجيال المتأخرة عن صدر الاسلام اصبحت تفهم النية فهما اخر، بحيث اصبحت تلك الاستعمالات استعمالات مجازية في ذوقها ونظرها.

كل ما في الامر اننا لابد ان نحفظ هذه المعاني باعتبار امرين:

الاول: من اجل ان نحمل عليها النصوص التي تردص في عصرها الاول، قبل هذا التحويل. بما في عصر صدر الاسلام، الذي لم نحرز حدوث النقل في المعنى فيه.

الثاني: للشك في ان من حق الاجيال المتأخرة ان تضع لفظاً او ان تنقل معناه او ان تعين الحقيقة من المجاز، وخاصة بعد ان ثبت كونه حقيقة فيما سبق.........ال ما!

والامر الاول صحيح بغض النظر عما قد يتأتي من الايضاحات. واما الامر الثاني، فهو قابل للمناقشة، لان الوضع كما ثبت في علم الاصول، انما هو اجتماعي المنشأ، واللغة في تحرك مستمر، عربية كانت او غيرها، وان لم يحس به جيل معين بذاته. فمن حق مجتمع ان يغيّر او ينقل او يضع كما يشاء. وليست اللغة توقيفية بهذا المعنى فنحن بشر كما ان السابقين بشر واختلاط العرب بالاخرين وفساد اذواقهم، وان كان صحيحا الى حد ما، ولكن هذا لا يعني سقوط حقهم اللغوي. بما يعيشونه من ارتكاز وتفكير معاصر في أي جيل.

ولكن هذا لا يعني ان نحمل النصوص القديمة على المعاني الجديدة بطبيعة الحال.

والمهم في القصد، هو اننا بعد ان نلغي، ولو موقتا تلك المعاني الاقرب للحياة المادية، لم يبـ
لنا الا الامر النفسي او الداخلي او الباطني. وهو ما يسمى في عرف المنطق بالعلة الغائية،
والذي يكون في اوله وجودا ذهنيا ويكون في آخره تحقق الهدف.

الا ان تحقق الهدف فعلا، حيث لم يكن محرزا دائما لم يكن ادراجه في المعنى اللغوي فلا يبقى
الا المعنى الذهني او النفسي وهو الضروري الايجاد لكل امر اختياري. حيث قالوا ان الفعل
الاختياري يحتاج الى عدة امور ذهنية: تصوره وتصور المصالح التي تترتب عليه، والتصديق
او الاعتقاد بصحة ايجاده، وحدوث الارادة والعزم على ايجاده ثم تصاعد هذه الارادة الى حد
تكون محركة للعضلات نحو أي عمل، ليوجد ذلك العمل.

ولنا ان نسقط من هذه المقدمات، ما كان منها قصورا محضاً، فلم يبق لنا العزم والارادة
النفسية الموجودة للعمل. فهي النية بالمعنى الحقيقي والمنطقي.

ولا يزيد المعنى الفقهي عن هذا شيئاً وان اختلفوا في الاخطار والتلفظ وعدمه، فان هذا التلفـ
والاخطار ان اوجبناه فقهيا ولو احتياطا، انما هو لايجاد الوضوح في التصور الذي المحنا اليه.
وقلنا قبل قليل اننا ينبغي ان نلغيه. وعليه فان سميناه التصور او التلفظ نية، فانما هو
مجازي بالاصل اكتسب الاصطلاح الفقهي، وفهمه المتشرعة، حتى اصبح كالحقيقي في نظرهم.
وانما هو في الحقيقة مقدمة للعزم او الارادة التي هي النية في الحقيقة، والتي فهمها الفقهاء كو
نية بدورهم.

وقد سمعنا من سيدنا الاستاذ قوله: ان العبادات لا تحتاج من النية اكثر من أي فعل اختياري
اخر. وقد عرفنا ان النية هي العزم والقصد والارادة، التي هي انه بمعنى متشابه او متقارب
جدا. ولا اقل من عدم الاهتمام بتفصيل الفروق بينها في هذه المرحلة من البحث.

واذا تم لنا ذلك، امكننا ان نفهم ان الامر الاساس في أي عمل فردي هو هذا العزم والقصد، دون
الانجاز الفعلي، فان المانع قد يحول دون الانجاز وعلى أي حال، فالقصد لا يختلف سواء
نجز العمل، او لم ينجز. كما قال الشاعر:

اهم بفعل الخير ولا استطيعه ... وقد حيل بين العير والنزوان

واذا تعمقنا قليلا، وجدنا ان هذا العزم هو عمل الفرد، لا بمعنى انه عمل خارجي بل هو عمل
نفسي، والعمل سواء كان خارجيا او نفسيا، فانه ينسب الى الفرد ويتحمل الفرد مسؤوليته
خيرا فخير او شرا فشر.

ومن هنا نستطيع ان رسفن النصوص الواردة بهذا الصدد. كالذي ورد عن السكوني(1) عن
ابي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله (ص): نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر
من عمله. وكل عامل يعمل على نيته.

وعن ابي هاشم(2)، قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: انما خلد اهل النار في النار لان
نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا. وانما خلد اهل الجنة في الجنة لان
نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا فيها ان يطيعوا الله ابدا.

وعن سفيان بن عيينة(3) عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال: والنية افضل من العمل
الا وان النية هي العمل ثم تلا قوله تعالى
(قل كل يعمل على شاكلته) يعني على نيته.

وعن زرارة(4) عن احدهما عليهما السلام قال: ان الله تعالى جعل لآدم في ذريته ان من همّ
بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة ومن هم بحسنة وعملها كتبت له عشرا. ومن هم بسيئة لم
تكتب عليه. ومن هم بها وعملها كتبت عليه سيئة.

وعن علي بن ابي حمزة(5) عن ابي الحسن موسى عليه السلام في حديث انه قال: رحم الله
فلانا، اي علي لم تشهد جنازته. قلت: لا. قد كنت احب ان اشهد جنازة مثله. فقال: قد كتب لك
ثواب ذلك بما نويت.

وعن زيد الشحام(6)، قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام اني سمعتك تقول: نية المؤمن خير
من عمله فكيف تكون النية خيرا من العمل. قال: لان العمل ربما كان رياء للمخلوقين. والنية
خالصة لرب العالمين، فيعطي عز وجل على النية ما لا يعطي على العمل.

قال(7): وقال ابو عبد الله عليه السلام: ان العبد لينوي من نهاره ان يصلي بالليل فتغلبه ع
فينام، فيثبت الله له صلاته ويكتب نفسه تسبيحا ويجعل نومه عليه صدقة.

الا اننا نلاحظ انه ان المراد من النية في هذه الاخبار هو مجرد الرضا بالعمل وترجيحه. وان
لم يوجد العزم الفعلي على انجاز وحصول المنوع. فان المهم بالطاعة والمعصية عند الله هو
ذلك وان لم يوجد العزم : وقال ابو عبد الله عليه السلام: ان العبد لينوي من نهاره ان يصلي
بالليل فتغلبه عينه فينام، فيثبت الله له صلاته ويكتب نفسه تسبيحا ويجعل نومه علي
الا اننا نلاحظ انه ان المراد من النية في هذه الاخبار هو مجرد الرضا بالعمل وترجيحه. وان
لم يوجد العزم الفعلي على انجاز وحصول المنوع. فان المهم بالطاعة والمعصية عند الله هو
ذلك وان لم يوجد العزم : وقال ابو عبد الله عليه السلام: ان العبد لينوي من نهاره ان يصلي
بالليل فتغلبه عينه فينام، فيثبت الله له صلاته ويكتب نفسه تسبيحا ويجعل نومه علي

الا اننا نلاحظ هنا ان المراد من النية في هذه الاخبار هو مجرد الرضا بالعمل وترجيحه. وان
لم يوجد العزم الا الفعلي على انجاز لحصول الموانع. فان المهم بالطاعة والمعصية عند الله هو
ذلك وان لم يوجد العزم : وقال ابو عبد الله عليه السلام: ان العبد لينوي من امره ان يصلي
بالليل فتغلبه عينه فينام، فثبت الله له صلاته ويكتب نفسه تسبيحا ويجعل نومه عل

الا اننا نلاحظ هنا ان المراد من النية في هذه الاخبار هو مجرد الرضا بالعمل وترجيحه. وان
لم يوجد العزم الا الفعلي على انجاز لحصول الموانع. فان المهم بالطاعة والمعصية عند الله هو
ذلك وان لم يوجد العزم : وقال ابو عبد الله عليه السلام: ان العبد لينوي من امره ان يصلي
بالليل فتغلبه عينه فينام، فثبت الله له صلاته ويكتب نفسه تسبيحا ويجعل نومه عل

الا اننا نلاحظ هنا ان المراد من النية في هذه الاخبار هو مجرد الرضا بالعمل وترجيحه. وان
لم يوجد العزم الا الفعلي على انجاز لحصول الموانع. فان المهم بالطاعة والمعصية عند الله هو
ذلك وان لم يوجد العزم : وقال ابو عبد الله عليه السلام: ان العبد لينوي من امره ان يصلي
بالليل فتغلبه عينه فينام، فثبت الله له صلاته ويكتب نفسه تسبيحا ويجعل نومه عل

الا اننا نلاحظ هنا ان المراد من النية في هذه الاخبار هو مجرد الرضا بالعمل وترجيحه. وان
لم يوجد العزم الا الفعلي على انجاز لحصول الموانع. فان المهم بالطاعة والمعصية عند الله هو
ذلك وان لم يوجد العزم : وقال ابو عبد الله عليه السلام: ان العبد لينوي من امره ان يصلي
بالليل فتغلبه عينه فينام، فثبت الله له صلاته ويكتب نفسه تسبيحا ويجعل نومه عل

الا اننا نلاحظ هنا ان المراد من النية في هذه الاخبار هو مجرد الرضا بالعمل وترجيحه. وان
لم يوجد العزم الا الفعلي على انجاز لحصول الموانع. فان المهم بالطاعة والمعصية عند الله هو
ذلك وان لم يوجد العزم : وقال ابو عبد الله عليه السلام: ان العبد لينوي من امره ان يصلي
بالليل فتغلبه عينه فينام، فثبت الله له صلاته ويكتب نفسه تسبيحا ويجعل نومه عل

الا اننا نلاحظ هنا ان المراد من النية في هذه الاخبار هو مجرد الرضا بالعمل وترجيحه. وان
لم يوجد العزم الا الفعلي على انجاز لحصول الموانع. فان المهم بالطاعة والمعصية عند الله هو
ذلك وان لم يوجد العزم : وقال ابو عبد الله عليه السلام: ان العبد لينوي من امره ان يصلي
بالليل فتغلبه عينه فينام، فثبت الله له صلاته ويكتب نفسه تسبيحا ويجعل نومه عل

الا اننا نلاحظ هنا ان المراد من النية في هذه الاخبار هو مجرد الرضا بالعمل وترجيحه. وان
لم يوجد العزم الا الفعلي على انجاز لحصول الموانع. فان المهم بالطاعة والمعصية عند الله هو
ذلك وان لم يوجد العزم : وقال ابو عبد الله عليه السلام: ان العبد لينوي من امره ان يصلي
بالليل فتغلبه عينه فينام، فثبت الله له صلاته ويكتب نفسه تسبيحا ويجعل نومه عل

الا اننا نلاحظ هنا ان المراد من النية في هذه الاخبار هو مجرد الرضا بالعمل وترجيحه. وان
لم يوجد العزم الفعلي على انجازه لحصول الموانع. فان المهم بالطاعة والمعصية عند الله هو
ذلك وان لم يوجد العزم : وقال ابو عبد الله عليه السلام: ان العبد لينوي من نهاره ان يصلي
بالليل فتغلبه عينه فينام، فثبت الله له صلاته ويكتب نفسه تسبيحا ويجعل نومه عل
الا اننا نلاحظ هنا ان المراد من النية في هذه الاخبار هو مجرد الرضا بالعمل وترجيحه. وان
لم يوجد العزم الفعلي على انجازه لحصول الموانع. فان المهم بالطاعة والمعصية عند الله هو
ذلك وان لم يوجد العزم : وقال ابو عبد الله عليه السلام: ان العبد لينوي من نهاره ان يصلي
بالليل فتغلبه عينه فينام، فثبت الله له صلاته ويكتب نفسه تسبيحا ويجعل نومه عل
الا اننا نلاحظ هنا ان المراد من النية في هذه الاخبار هو مجرد الرضا بالعمل وترجيحه. وان
لم يوجد العزم الفعلي على انجازه لحصول الموانع. فان المهم بالطاعة والمعصية عند الله هو
ذلك وان لم يوجد العزم لوضوح ان العزم الفعلي لا يكون الا بالرضا والمهم الرضا.
ولا يفرق فيها بين الرضا بفعل النفس او بفعل الغير فان (الراضي بفعل شخص كف
(ومن رضي بفعل قوم كان منهم).
وكذلك من رضي بنيات فرد معين او قوم معينين، واعتقاداتهم بغض النظر عن العمل، كان
منهم عند الله وعند الناس. يعني لا يفرق في العمل المرضي به بين ان يكون داخليا او
خارجيا: نية ام انجازا، وهذا له في المجتمع تطبيقات عديدة ومهمة لا حاجة الى تفصيلها وانما
يعيها ذو البصيرة الثاقبة.
وليس في التنزيل الحكيم تعرض للنية بعنوانها، ولكنه تعرض للعزم والهم. الا انه است
العزم على ما هو صالح واستعمل الهم فيما هو سيء، واما القصد فقد استعمل في القرآن
الكريم بمعنى القلة والاقتصاد لا بمعنى النية باي شكل من اشكالها.
اما العزم ففي مثل قوله تعالى: فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين(1).
غير ان العزم ورد في القرآن الكريم بمعنى قوي القصد والهمة الى الامور العظيمة
والصعبة في سبيل الله عز وجل والتضحية من اجل طاعته. ومنه انه قال تعالى: فاصبر كما
صبر اولوا العزم من الرسل(2) وقال جل جلاله: واصبر على ما اصابك ان ذلك عزم
الامور(3). ووجد ان في عدم هذا النوع من العزم نوعا من الخلة والضعف، قال سبحانه: ولقد
عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما(4).
اما الهم وهو قصد الامر السيء كما نفهم من سياق الآيات فمثل قوله تعالى: اذا هم قوم ان
يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم(5). وقوله سبحانه: وهمت كل امة برسولهم ليأخذوه(6)

او قوله: وهموا بما لم ينالوا(7). واذا اعرضنا عن التدقيق في التفاصيل الفقهية لانها خارجة عن موضوع الكتاب واعرضنا عن التفاصيل الاخلاقية اكثر مما ذكرناه لانه قد يكلف القارئ كثيرا من التفكير. مما هو في غنى عنه. وقد ورد (دعوا الناس على غفلاتهم)، اذن ليس لنا ان نستمر في مبحث النية اكثر من ذلك.

فصل
التقية

قال اللغويون(1) واقاه الله وَقْياً ووقاية وواقية: صانه. ووقيت الشيء: اذا صُنته وسترته
ما كل: الوقاية والوُقاية والوِقاية والوَقا والوِقاء والوَقا. بمعنى التوقي واتقى، والذى
شيئاً. وقال اللحياني: كل ذلك مصدر وقيته الشيء.
و تقّية وتقْيه واتقيه اتَّقَيته والشيء تقيته تقاية توَّقيت وقد بمعنى اتقى وتوقى: الاول
الخيرة عن اللحاني. والاسم التقوى. التاء بدل من الواو والاول بدل من الياء.
وقوله تعالى: "الا ان تتقوا منهم تقاة" يجوز ان يكون مصدرا وان يكون جمعا والمصدر اجود
في الان القراءة الاخرى: الا ان تتقوا منهم تقية. التعليل للفارسي. التهذيب وقرأ حميد: وهو
وجه الا ان الاولى اشهر في العربية.
تقاء موق من يقت لجرو هلل اتقاه ام :ولاو يقتملا :يقتلاو .ءايلاب بتكي ىقتلاو
والاخيرة نادرة، ونظيرها: سُخواه وسُروا.
وقال ابن الخال من ناك هذا هو، ومن يجتنب كل حوض: ان التقية هي التوقي والحذر. وساء كل
من الخالق والتقية برقاق الحذر من الخالق وقاية التوقي ان غير، عام فيما تأتي التُقى والمخلوقين.
من المخلوقين. الا ان هذه الكففات قائمة على درجة الاعتدال في الاستعمال، ولا حجة فيه.
من المال ما الفعل اهل، ومسار التقوى، والاتقاء والتقية وتقى تقى ذا الفعل مصدرا اذا قليل مقابل ما سبق من
في ذلك كل الحذر من الخالق والحذر من المخلوقين.
ومن الاولى من الحذر من كل ضرر او سوء او شر او
نقص، يعني كل ما يخاف الفرد القليل او كان كثيرا.
فالموقف تجاه الخالق باختصار: ان كل جلاله يدل عدد من الامور المحذورة:
1- الذنوب والمعاصي. وقد ورد: (ولا يخافن الا ذنبه) لان الذنب هو سبب العقوبة،
   ولا تأتي العقوبة الا عن الشوائب. قال الله سبحانه: " ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم".
   وانما تأتي بالعدل والحكمة.
2- العقوبات الدنيوية، التي قد تكون دقيقة لتقليل الرزق او تقصير العمر او غير ذلك، مما
   ورد قطعية الحرام وغيره.
3- العقوبات المعنوية في الدنيا. وهي كثيرة في القرآن الكريم كقوله تعالى: (فاعقبهم
   نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه، بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون). وقوله

تعالى: (ان الله لا يهدي القوم الظالمين). وقوله تعالى: (فزادهم رجساً الى رجسهم)، وغير ذلك كثير.

4- العقوبات الاخروية، وهي من ضروريات الدين. ونص القرآن الكريم، حتى انه يعتبر منكره خارجا عن الاسلام.

5- حجب الانوار العليا، والتي تتقاصر عنها همم الادنين. والتي تسبب المرتبة والهيبة في قلوب العارفين.

فقد ورد ان الخوف على اربعة اقسام: الخوف وهو للعاصين والخشية وهي للعلماء. قال الله تعالى: (انما يخشى الله من عباده العلماء) والرهبة. قال الله تعالى: (والذين هم لربهم يرهبون) والهيبة. وقد اشار الله سبحانه وتعالى اليها بقوله: (ويحذركم الله نفسه).

6- العدل الالهي. قال في الدعاء: (وعدلك مهلكي ومن كل عدلك مهربي). وقال: (اللهم عاملني بلطفك ولا تعاملني بعدلك). لان العدل اذا شمل المذنبين اجتاحهم قال تعالى: ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة.

وكل هذه المحاذير قد تتعلق بها التقية او التقوى. وكلما كان المعنى الالهي اكثر ارتفاعا واهمية كانت التقوى اكثر ارتفاعا واهمية. والموقف تجاه المخلوقين باختصار ايضاً، ان الشرور قد تحصل من البشر وقد تحصل من غير البشر.

فحصول الشر من غير البشر، اما من الملائكة باعتبار كونهم مأمورين بانزال البلاء على الفرد او المجتمع احيانا. قال في الدعاء: ورسلك من الملائكة الى اهل الارض، بمكروه ما ينزل من البلاء ومحبوب الرخاء.

ومنها: ما يحصل من فسقة الجن والمردة. وهو كثير في الادعية والنصوص، ومنها قوله عليه السلام في الدعاء: وحميتني من طوارق الجان.

وما يحصل من وسوسة ابليس والشياطين وهو من واضحات الدين ونص القرآن الكريم، قال تعالى: (انا ارسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم ازا). وقال سبحانه: واجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الاموال والاولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا.

ومنها: ما يحصل من الحيوانات والهوام والجراثيم.

واذا تعدينا من غير البشر الى البشر، وهو المهم الان في الحديث، وجدنا عندهم انواعا من الشرور التي ينبغي الحذر منها واتقاؤها:

فمنها: ما يأتي على الفرد من قبل نفسه وهو على عدة انواع:

1- ما يكون موازيا موافقا لوسواس الشيطان. فان النفس والشيطان يتعاونان على توريط الفرد في العصيان والطغيان.

2- ما يكون ناتجا من حوادث الدنيا، كالحزن الشديد او الخوف الشديد او الجوع او العطش او نحوها.

3- ما يكون ناتجا من الجزع من بعض بلاء الدنيا وقلة الصبر على المكاره واهم ذلك دينيا هو الاعتراض على القضاء الالهي.

4- ما كان ناتجا من قلة الصبر على الطاعات او رفض بوالانسانية، فانها تحتاج الى درجة او درجات من الضغط على النفس، الامر الذي قد يحدث شيئا من الجزع او ردّ الفعل احيانا.

5- ما كان ناتجا من ضعف النفس عن التكامل المعنوي، فان هذا التكامل يحتاج الى قوة معنوية عالية:(خذ الكتاب بقوة) او قل: الى قوة مناسبة لدرجته، وهو ما لا يعطى لفرد من الكمال الا للقليل. غير انه:(لا يكلف الله نفسا الا وسعها) ولا يتوفر الا بمقدار طاقته وتحمله. ومن هنا كان قلة العطاء من الرحمة في كثير من الموارد.

فهذا مجمل ما يحصل من النفس من الشرور، وكلها تحتاج الى حذر وتقية، ولكل منها طرقها الخاصة بها.

واما الاضرار الحاصلة الى الفرد من الغير، فهي ان نظرنا اليها بمعنى عام، نجد ان كل فرد فهو يصل الى الضرر ما كثيرا او احيانا بل ، بعيد او قريب من شيء يعاني او به يحتك فرد اخر اي رضي الى فرد او افراد لا يعلم الفاعل بوجود مصداقها، او انما يعلم بها اجمالا ضمن بلدة او مجتمع. اذن، فكل فرد فهو راض وهو مضرور عموما الا من عصمة الله سبحانه. بل حتى من الافراد الذين عاشوا في الاجيال السابقة، قد تأتي اليوم الى فرد او افراد او مجتمعات منهم اضرار قليلة او كثيرة احيانا. مما لا حاجة الى التمثيل له.

ولكن على وجه العموم نحتاج في هذا البحث الى شيء من التقسيم لبعض مصادر الاضرار، لنكون على بصيرة من امرنا في مستقبل البحث، اذن فهي على اقسام:

1- ما يأتي من الضرر من داخل الاسرة كالزوجة والاولاد.

2- ما يأتي من العشيرة كالوالد العم، وحتى اولاد الخال واضرابهم.

3- ما يأتي من الاصدقاء. وورد عن الاسكندر قوله: اللهم اكفني اصدقائي فاني اعلم باعدائي.

4- ما يأتي من المغاير في الدين او العقيدة.

5- ما يأتي من المغاير في المذهب الاجتماعي دينيا كان او دنيويا، وهذان الاخيران قد يحصلان في داخل مجتمع واحد او قد يحصل بين مجتمعين او اكثر.

6- ما يأتي من الضرر من المتسلطين كشيوخ العشائر او رؤساء او مدراء المعامل او المزارع ونحوها، وقد يكون بحق او بباطل.

7- ما يرد من الحكومات المستبدة الظالمة على شعوبها، او غير شعوبها احيانا.

8- ما يأتي من الدس والضرر من الاستعمار. والصهيونية العالمية، ضد الشعوب الآمنة والضعيفة، والعزل

عن السلاح. فهذا ايضا مجمل ما يصل من الضرر على الافراد من بعضهم البعض. وقد كانت ولا زالت الدنيا مسرحا للتكالب بين افرادها وسيطرة القوي على الضعيف...الا من عصم الله سبحانه.

وكل هذه الانواع من الاضرار تقابلها انواع من ردود الفعل تختلف في معتقدات الافراد والمجتمعات. وقد جعل الله سبحانه في شريعته الاسلامية رد فعل معين ضد عدد من هذه الانواع، وهو التقية، وهو رد الفعل السلبي المأمور به في الشريعة، على حين ان رد الفعل الايجابي هو الجهاد بمختلف مستوياته.

الا ان الشيء النافذ المفعول فعلا علينا، والمأمور به من قبل قادتنا المعصومين عليهم السلام هو العمل بالتقية...الى امد لا يعلمه الا عالم الغيوب جل جلاله.

واذا عممنا مفهوم التقية لبعض او لكثير مما يأتي من النفس من اضرار ولكثير مما يأتي من الاخرين من اضرار استطعنا، وبكل وضوح وعمق ان نعرف مدى الحكمة والدقة المعمولة في تشريعها. ولاجل الايضاح وتفصيل بعض ما هو مجمل في هذا القول الكريم، يمكن ان نشير الى الفوائد الرئيسية من التقية:

اولا: دفع ضرر النفس الناتج من وسواس الشيطان. وذلك بالاعتقاد بفساده ومحاولة عصيانه جهد الامكان.

ثانياً: دفع ضررها الناتج من الجزع من البلاء، وذلك بترويحها احيانا في شيء من النزهات الطبيعية ونحوها.

ثالثاً: دفع الضرر الناتج من قلة الصبر على الطاعات. وذلك بتقليلها بمقدار ما. اذا لم يكن متعلقا بالواجبات والمحرمات. ولذا ورد ان الامام الكاظم عليه السلام، كان يترك النوافل عند ورود الهموم والمصاعب(1).

اما الواجبات والمحرمات، فلا سبيل الى اختلافها او عصيانها، الا انها واردة بمقدار المتحمل الجميع عادة. ولذا ورد في وصف الشريعة بانها سمحة، وانه (لا يكلف الله نفساً الا وسعها)، اذن فما دامت هذه التكاليف عامة يكون تحملها عاماً بدون ضرر ايضاً.

رابعاً: رفع الضعف المعنوي في النفس، بقلة التسبيب الى التحميل عليها ما لا تطيق. فانه وان كان لابد من السير في طريق الكمال، الا انه لا يكون عادة الا للفرد في ذلك اختيار. في حدود الطاقة والامكان.

فهذا ما يرجع الى النفس، والتقية فيه تسمى: التقية من النفس.

خامساً: دفع الضرر الناتج من الاقربين، بانواعهم الثلاثة الاولى السابقة، وذلك بالحلم عنهم وكتمان ما يثير احقادهم ومكرهم(1).

سادساً: هناك من الاعمال الفردية او العامة، ما يكون كتمانه سبباً في نجاحه والاعلان سبباً في خسرانه، ومن هنا كانت التقية والحذر فيه سبباً رئيسياً في التقدم والنجاح.

سابعاً: دفع ما ياتي من الاضرار والحروب بين المتعددين في المذاهب الاسلامية، فان ما اريق بينهم من الدماء في التاريخ اكثر من ان يحصى.

وهذا النحو من التقية فيه نقطتان:

النقطة الاولى: ان الحكمة منه هو توحيد الكلمة بين المسلمين ورص صفوفهم ضد اعدائهم الكائدين بهم باستمرار.

مضافاً الى المحافظة على نفوس واموال هؤلاء المعتصمين بالائمة المعصومين عليهم السلام من غدر الغادرين ونصب الناصبين.

النقطة الثانية: ان هذه التقية هي المصطلح المشهور بين فقهائنا على العموم. فهم لا يعنون من غير هذا المعنى بالذات.

ولكننا بعد ان نعرف ان التقية انما تعني مجرد الحذر من أي ضرر، كان الاقتصار على هذا القسم منها، اقتصاراً على القليل من الكثير. ولكنه صحيح في نفسه الا ان اضافة الاقسام الاخرى اليه اكثر من ضروري.

ثامناً: دفع الضرر الوارد من المغايرين في الدين.

تاسعاً: دفع الضرر الوارد من المغايرين في المذهب الاجتماعي دينياً كان او دنيوياً.

عاشراً: دفع الضرر الوارد من المتسلطين باقسامهم الاخيرة السابقة فراجع. وفي كلها تكون التقية فيها ضرورية دنيوياً وواجبة دينياً.

حادي عشر: دفع الضرر العالمي الناتج من الاستعمار والصهيونية.

ثاني عشر: كتم الاسرار الالهية التي تكون فوق تحمل العامة من البشر. وقد نص سيدنا الاست
على وجوبه.
ومما ينسب الى الامام زين العابدين عليه السلام:

انثول دبعي نمم تنا يل ليقل	هب حوبا ول ملع رهوج بر اي
انسح هنوتأي ام حبقا نورـــي	يمد نوملسم لاجر لحتس الو

وفي ذلك ورد عن المعلي بن خنيس(2) قال: قال ابو عبد الله (ع): يا معلي اكتم امرنا ولا
تذعه. فانه من كتم امرنا ولا يذيعه اعزه الله في الدنيا، وجعله نورا بين عينيه يقوده الى الجن
يا معلي ان التقية ديني ودين آبائي ولا دين لمن لا تقية له. يا معلي ان الله يحب ان يعبد
السر كما يحب ان يعبد في العلانية. والمذيع لامرنا كالجاحد له.
وعن هذه النتائج وغيرها وردت عدة نصوص:
عن جميل بن صالح(3) عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ان ابي كان يقول: أي شيء اقر
للعين من التقية. ان التقية جُنة المؤمن.
وعن محمد بن مروان (3) عن ابي عبد الله عليه السلام: قال: كان ابي يقول: يا بني ما خلق
الله شيئا اقر لعين ابيك من التقية. وعن عبد الله بن يعفور(4)، قال سمعت ابا عبد الله
السلام يقول: التقية ترس المؤمن والتقية حرز المؤمن. ولا ايمان لمن لا تقية له.
وعن ابي بصير(5)، قال: سمعت ابا جعفر (ع) يقول: لا خير فيمن لا تقية له، الى غير ذلك
من الاخبار.
ولاهميتها بالنسبة للموالين للائمة عليهم السلام، قرنها الائمة (ع) بالدين والايمان نفسه، ب
نصوص صحيحة وصريحة متعددة، نذكر منها غير ما سبق:
روي عن ابي الاعجمي(6) قال: قال لي ابو عبد الله عليه السلام يا ابا عمر ان تسعة اعشار
الدين في التقية، ولا دين لمن لا تقية له.
وعن معمر بن خلاد(7) عن ابي الحسن عليه السلام قال: قال ابو جعفر عليه السلام: التقية
ديني ودين آبائي ولا ايمان لمن لا تقية له.
وعن هشام بن سالم(8) قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: ما عبد الله بشيء احب من
الخباء. قلت: وما الخباء. قال: التقية. وعن ابان بن عثمان(9) عن الصادق عليه السلام انه
قال: لا دين لمن لا تقية له. ولا ايمان لمن لا ورع له.

وعن الحسين بن خالد(10) عن الرضا عليه السلام قال: لا دين لمن لا ورع له ولا ايمان لمن لا تقية له. ان اكرمكم عند الله اعملكم بالتقية. قيل: يا ابن رسول الله الى متى. قال: الى ق القائم. فمن ترك التقية قبل خروج قائمنا فليس منا. الحديث.

وعن عموم التقية لكل ضرر ونقص وردت عدة نصوص، منها: ما عن زرارة(11) ومحمد بن مسلم(12) قالوا: سمعنا ابا جعفر (ع) يقول: التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم. ف احله الله له. وهذا ينتج عدة امور. اهمها:

الامر الاول: ان التقية لا تختص، بالتقية القائمة بين اهل المذاهب الاسلامية. كما عليه اصطلاح فقهائنا، بل تعم كل المعاني السابقة، ما دامت في نفسها منشأ للضرر والضرورة.

الامر الثاني: ان التقية ما دامت هي مجرد الحذر من أي ضرر فان الناس كلهم يعملون بها بمختلف اديانهم ومجتمعاتهم واجيالهم. وليس من حق احد ان يعترض على من يعمل بهذا الشكل، فانه امر عقلي وعقلائي واضح.

الامر الثالث: ان التقية او كانت بحدها ناشئة من الخوف. الا انها بمعناها العام تشمل كل ضرورة، كانت ناشئة من الخوف او من غيره من عوارض الزمن كالفقر والمرض.

ومن الواضح فقهيا، ان الضرورة مسقطة للتكليف التي تقع في موردها، حتى ان سيدنا الاست استشهد بهذا الصدد بحديث الرفع وهو ما روى بسند صحيح عن رسول الله (ص) قال: رفع عن امتي تسع: ما لا يعلمون، الى ان قال: وما اكرهوا عليه وما اضطروا اليه. وسيأتي الحديث عنها في الجملة.

الامر الرابع: ان التقية لما شملت كل ضرورة، كان بالامكان بوضوح ان نتفهم معنى التقية من النفس الذي قلناه.

فان المنشأ الاساسي للضرورات، انما هو الضغط النفسي الذي يشكّل رد الفعل ضد عدد كثي من حوادث الدهر. وقلة الصبر وقلة التحمل. ووضوح ان الفرد لو كان له التحمل الكافي الاستطاع ان يتجاوز عددا مهما من الضرورات......لعلها حتى اذا ادت الى الهلاك.

اذن، فالاصل في الضرورات هو ذلك، وانما تنسب الضرورات الى غيرها من الاسباب بالملابسة والعلاقة. لا اقول بالمجاز للتسامح على استعمالها الحقيقي. اذن فهو اولى با الضرورة والتقية من غيره.

التقية

كقاعدة فقهية

بعد ان علمناه بمعنى التقية، يلزمنا ان نمر رورم الكرام على هذه الجهة من حيث انها قاعدة
فقهية مع تجنب الفروع والتفاصيل الا لمجرد المثال.
والتقية يمكن ان تتصف بالاحكام الخمسة المعروفة، مع شيء من التفاصيل. اما الوجوب فهو
حالها العام ما دام لم يستثن وجه. وبذلك تنطق الاخبار السابقة وغيرها.
واما الحرمة، فكما لو اجبر الجائر على قتل النفس المحترمة، فانه لا يجوز له ان يتقي تقية
لما دل على ان التقية انما شرعت لحقن الدماء فاذا بلغت التقية الدم فلا تقية.
هكذا ذكر سيدنا الاستاذ انه. ويمكن ان نستدل له بدليل آخر، وهو ان مطرح الضرر ومتعلقه
انما هو هذا المكلف، فلا يجوز له ان ينقل هذا الضرر الى غيره وهو الذي امره بقتله. بل
يجب عليه ان يقدم نفسه دون نفسه ولا يتصف فداء لها. الطاعة له عز وجل.
كما ان هذه الحرمة يجب ان تقيد بما اذا كان النفس في اسنان مهمة واحدة عند الشارع المقدس.
واما اذا كان المكلف امام امور مهمة عند الشارع من الآخر، فلا يمكن ان نقول بالحرمة، بل لابد
من المصير الى الاباحة او حتى الوجوب احيانا.
قال(1) : وقد تتصف التقية بالحرمة التشريعية وهذا كما اذا اجبره الجائر على الصلاة خلف
من نصبه اماما للجماعة او خلف رجل آخر علم انه فسقه. فانه اذا صلى خلفه ناويا بها التقرب
والامتثال فقد عمل محرما تشريعيا لا لمحالة لان التقية تتأدى بصورة الصلاة معه. وحيث ان
عليه بالطلب ان يكون مامورا بها حقيقة، ولا اتى بها بقصد القربة كان ذلك محرما تشريعيا
لا محالة.
الا ان هذا، في الحقيقة، لا يحصل مثال، لان قصد الامتثال ليس تحت التقية باي حال. كما
في الامر ان التقية اصبحت من اجزاء العلة، لما اذا قصد وقصد الامتثال اختيارا يرى مضح وانما
الكلام فيما اذا اصبح مورد التقية ومتعلقها نفس متعلقا للحرمة التشريعية وهذا لا
وضوح حرجا ناتطبيق التقية وجوبا او استحبابا. فلا يكون متعلقها مهما او عنه سلطان
مرائنا. فلا قال من كان امام قصد الاولى النوعية المطوق ضرر نقل. تشريعا قصده نوكيل
الناشئ من التقية.
قال(2) ومنظره ما اذا اتى بالعبادة تقية، ولقلنا انها غير مجزئة عن المامور بها...... ومن ذلك
ما اذا وقف بعرفات في يوم الثامن من ذي الحجة تقية، ولقلنا بعدم اجزائه...... فانه لا يجوز له
ان ينوي به التقرب والامتثال، والا ارتكب عملا محرما تشريعيا لا محالة.

اقول: الا ان الصحيح هو الاجزاء، وهو الذي يبنى عليه السيد الاستاذ ومن انه لا يكون نقضا

(3) الشيخ الانصاري له مثل دقف بالاستحباب انصافها واما .له مورد لا انه من قلناه ما على

بالمدارة مع اهل السنة ومعاشرتهم في بلادهم وحضور مجالسهم وعيادة مرضاهم وغير ذلك

مما لا يترتب أي ضرر على تركه. الا انه قد يترتب بالتدريج.

قال سيدنا الاستاذ: وفيه ما تقدم من ان التقية متقومة بخوف الضرر الذي يترتب على ترك

ومع العلم بعدم ترتب الضرر...... لا يتحقق موضوع التقية، كما مر.

اقول: الا انه يمكن ان يورد على ذلك، كما يلي:

اولا: ان الشيخ الانصاري افترض ترتب الضرر بالتدريج. ومعه يكون كل عمل جزء العلة،

مهما كان جزءا تافها منها، في الضرر. وليس مما لا يترتب عليها أي ضرر على الاطلاق،

كما فهم سيدنا الاستاذ.

ثانياً: ان هناك كما يأتي فعاليات مطلوبة ومنصوص عليها في روايات المعصومين عليهم

السلام في العلاقة مع اهل السنة، حتى بدون أي ضرر واذا لم يكن من التقية بالمعنى

اللفظي، او المؤدى المنطقي ولكنه من التقية في حيزها العام. باحد تقريبين:

التقريب الاول: انه سمي تقية اولا مجازا ثم انتقل الى الحقيقة لكثرة الاستعمال. وكان منه

المبالغة وهو شبهه بما يخاف منه الضرر في العلاقة مع اهل السنة يومئذ.

التقريب الثاني: ان كل المطلوبات في العلاقة مع اهل السنة من نوع التقية، لا بمعنى انه

بحسب كل مورد بحسابه، بل بمعنى اننا نقيّم الجو العام المأمور به في العلاقة معهم ككل،

وذلك من اجل الحكمة التي قلناها فيما سبق، وهي وحدة المجتمع المسلم اولاً. والمحافظة على

موالي الائمة المعصومين عليهم السلام ثانياً. اذن، فلا يكون المورد خارجا عن التقية، وان لم

يخف منه الضرر.

الا ان هناك استشكالا واردا على الشيخ الانصاري نفسه وهو ما اذا افترضنا كما افترض،

ترتب الضرر التدريجي وعندها سوف لن تكون التقية مستحبة بل واجبة ويخرج المورد عن

مثال الاستحباب. وقد ذكر السيد الاستاذ موارد اخرى كمثال للاستحباب التقية يطول بنا المقام

استعراضها.

واما انصافها بالكراهة، فقد مثل له (1) بما اذا كان هو الفرد على اظهار البراءة عن امير

المؤمنين عليه السلام. وقلنا ان ترك التقية حينئذ وتعريض النفس للقتل ارجح من فعلها و

البراءة كما احتمله بعضهم.

اقول: والاخبار ناطقة برجحان ترك التقية عندئذ، بل ظاهر بعضها الوجوب.

منها: ما عن محمد بن ميمون[2] عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عليهم السلام قال: قال امير المؤمنين عليه السلام: ستدعون الى سبي فسبوني. وتدعون الى البراءة مني، فمدوا الرقاب فاني على الفطرة.

وما عن دعبل بن علي الخزاعي[3] عن علي بن موسى الرضا عن ابيه عن آبائه عن علي بن ابي طالب عليهم السلام انه قال: ستعرضون على سبي فان خفتم على انفسكم فسبوني الا ستعرضون على البراءة مني فلا تفعلوا، فاني على الفطرة.

ومن المسلم ان ظاهر الامر في الرواية الاولى والنهي في الثانية، هو الوجوب وحرمة التقية. فان اقتصرنا على ذلك لم يكن هذا الاثم للكراهة.

الا ان الصحيح هو عدم الحرمة لوجود الروايات المرخصة، التي بها يمكن ان نحمل هذه الروايات السابقة على مجرد الرجحان. منها: ما عن ابي بكر الحضرمي[4] عن ابي عبد الله في حديث: انه قيل له، مد الرقاب احب اليك ام البراءة من علي عليه السلام. فقال: الرخصة احب الي. اما سمعت قول الله عز وجل في عمار: الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان.

وعن عبد الله بن عجلان[5] عن ابي عبد الله قال: سألته فقلت له: ان الضحاك قد ظهر بالكوفة ويوشك ان ندعى الى البراءة من علي عليه السلام فكيف نصنع، قال: فابرأ منه. قلت: ايهما احب اليك. قال: ان تمضوا على ما مضى عليه عمار بن ياسر...الحديث.

وهنا ملاحظتان:

الاولى: ان قوله: فابرأ منه. وان كان امراً، الا انه في مورد احتمال الحظر، فلا يفيد اكثر من الجواز.

الثانية: ان قوله: الرخصة احب الي، يفيد رجحانها على تحمل القتل...وهذا امر قد يختلف في كل واقعة عن اخرى. فقد يكون الراجح ذلك وقد يكون الراجح القتل. مع العلم ان كلاهما جائز.

روى عن عبد الله بن عطاء[6] قال قلت لابي جعفر عليه السلام: رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما: ابرءا عن امير المؤمنين عليه السلام. فبرئ واحد منهما وابى الاخر فخلي سبيل الذي برئ وقتل الاخر. فقال: اما الذي برئ فرجل فقيه في دينه. واما الذي لم يبرء فرجل تعجل الجنة.

وظاهرها رجحان تحمل القتل، خلافا للسيد الاستاذ الذي استفاد منها[1] للتساوي، قال: انما دلت على ان من ترك التقية فقتل فقد تعجل الجنة. ولا دلالة لذلك على ان ترك التقية باخ

القتل ارجح من فعلها. وذلك لان العامل بالتقية ايضاً من اهل الجنة. وانما لم يتعجل، بل تأجل.
فلا يستفاد منها، الا تساويهما اقول: ومن ذهب الى الترجيح. فانه واضح في امرين:
الاول: ان من يختار التقية لا عقاب عليه. بل هو مستحق للمدح في الفقه الصحيح في دينه.
الثاني: ان من يختار القتل فقد تعجل للجنة واما الآخر، فليس له هذه الجنة باي حال. بل هو غير معاقب فقط. فان كان من اهل الجنة – كما قال السيد الاستاذ – فبسبب آخر غير البراءة.
ومن تلك الروايات ما عن مسعدة بن صدقة(2)، قال: قلت لابي عبد الله عليهم السلام: ان الناس يروون ان عليا عليه السلام قال على منبر الكوفة: ايها الناس، انكم ستدعون الى سبي فسبوني ثم تدعون الى البراءة مني فلا تبرؤا مني.
فقال: ما اكثر ما يكذب الناس على علي عليه السلام. ثم قال: انما قال: انكم ستدعون الى سبي فسبوني. ثم تدعون الى البراءة مني واني لعلى دين محمد (ص) ولم يقل ولا تبرؤا مني.
فقال له السائل: أرأيت ان اختار القتل دون البراءة فقال: والله ما ذلك عليه. وماله الا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث اكرهه اهل مكة وقلبه مطمئن بالايمان.........الحديث.
وقد استفاد منها سيدنا الاستاذ التساوي في هذه المهمة ايضاً. قال: لقصور الدلالة على حرمة القتل ووجوب التبري عند الاكراه لان (ع) انما نفى كون القتل على ضرر وبين ان ما يعني فله ليس الا ما مضى عليه عمار......الخ.
اقول: الا ان التدقيق فيها يدل على ان ذلك الذي نفاه، لانه عليه السلام قال: والله ما ذلك عليه يعني ان ذلك غير واجب عليه. ثم قال عليه السلام: وماله الا ما مضى عليه عمار بن ياسر الخ.
وحيث انه ليس للفرد الا ذلك، فهو تركن في سياق النفي، فكانه قال: وماله شيء من التصرف الا ما مضى عليه عمار. فهو يفيد نفي ان يكون التعرض للقتل مما يجوز للفرد.
غير انه قد يناقش في الدلالة على الحرمة، من حيث انه عليه السلام قال: والله ما ذلك عليه وماله. بحيث تكون الجملة انه كاملة. فيكون المعنى احد امرين: فاما ان نستفيد منها: ان التعرض للقتل ليس عليه ولا له، يعني ليس ضد مصلحته ولا في مصلحته. فلا تكون دالة على الحرمة. واما ان نستفيد منها: ان حكم ذلك ليس عليه ولا له. بل انما هو موكول الى الله عز وجل والشريعة الاسلامية. فلا تكون ايضا دالة على الحرمة.
الا ان الاشكال في صحة وقف الكلام عند هذه الجملة. والذي يهون الخطب وجود روايات اخرى دالة على الترخيص.

ومن تلك الروايات ما رواه محمد بن مروان(3) قال: قال لي ابو عبد الله (ع) ما منع ميثم من التقية، فوالله لقد علم ان هذه الآية نزلت في عمار واصحابه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان.

وقد فهم منها السيد الاستاذ(1) التساوي ايضاً. قال: الا انها انما تدل على ارجحية التقية باظهار البراءة منه (ع) فيما اذا كانت كلمة (ميثم) غير منصرفة. فيصح وقتئذ ان نقرأ كلمة (منع) مبنية للفاعل. والمفروض ان كلمة ميثم لا تكتب منصوبة: (ميثما) لعدم انصرافها فتدلنا ال على توبيخ لتركه التقية وتعرضه للقتل والهلاك.
ثم رجح ان كلمة ميثم منصرفة، ومعه لابد من قراءة الفعل مبنيا للمجهول. فيكون المعنى: ان التقية لم تكن ممنوعة عن ميثم بل كانت مرخصة له وكان عالما بجوازها. ومع ذلك اختار القتل باختياره. اذن فلا يستفاد منها توبيخ ميثم على عمله بل معناها احد امرين:
احدهما: ان ميثم اختار القتل لتساويه مع التقية. قال: وحينئذ لا يستفاد منها مدح ميثم ولا قدح

ثانيهما: ان ميثم اختار القتل بالرغم من علمه بالتساوي، لعدم طيب نفسه بالتبري من س ومولاه ولو بظاهر اللسان. لقوة ايمانه وشدة حبه لمولاه. فتكون الرواية دالة على مدحه رضوان الله عليه. وعلى كل حال لا يستفاد منها ارجحية التقية على القتل.
الا ان ما قاله السيد الاستاذ مواقع للنظر:
اولا: ان الامام ابا عبد الله الصادق عليه السلام، ما بدأ بالحديث عن ميثم، الا بقصد بيان الحكم الشرعي للآخرين وانه يمكن الاخذ بالتقية دون تحمل القتل. لا على ان يكون ميثم خاطئا او معانياً كما سنقول ان شاء الله تعالى.
ثانياً: ان كلمة ميثم وردت في الرواية غير منصوبة. فلماذا تقرؤها مرفوعة ذا يحتمل ان تكون ساكنة – على تقدير الرفع – للوقف، او انها – الفعل – مما لا ينصرف للعلمية والعجمة. او غير ذلك من الدواعي. ومن الظاهر ان قراءة (منع) بصيغة المبني للمجهول خلاف الظاهر جدا، كما هو خلاف المدلول الذي يستهدفه الامام من الكلام، وخلاف سياقه. الا انه عندئذ يكون عطف قوله: فوالله لقد علم.......الخ غريبا نسبيا عن صدر الرواية.
الا اقل من القول: ان المراد – على تقدير البناء للمجهول – انه رخص له بالتقية ترخيصا خاصاً. في حين ان ذيل الرواية يقتصر على بيان الترخيص، كتطبيق له. وفي ذلك من الاهتمام ما لا يخفى. اذن، فالبناء للمجهول في الفعل (منع) غير وارد. والرواية واردة في مقام بيان جواز التقية او رجحانها.

ومع ذلك، فال يمكن ان يستفاد منها توبخيخ ميثم رضوان الله عليه. وكيف يوبخ من قبل ال
الصادق عليه السالم، وهو الصاحب المفضل الامير المؤمنين عليه السالم الى حد قد اختار
القتل في سبيله.

والامام الصادق عليه السالم حين يقول: ما منع ميثم من التقية. يعلم سالم الله عليه ما الذي
منعه من ذلك. اال وهو حب ومزيد اخالص لموالهه الاعظم امير المؤمنين عليه السالم.

وقد ورد هذا مفسّراً في رواية اخرى عنه رضوان الله عليه(2) يقول: دعاني امير المؤمنين
علي بن ابي طالب عليه السالم وقال: كيف انت اي ميثم اذا دعاك دعيّ بني امية عبيد الله بن
زياد الى البراءة مني. فقلت: اي امير المؤمنين، انا والله ال أبرا منك. قال: اذا والله يقتلك
ويصلبك. قال: اصبر فذاك في الله قليل. فقال: اي ميثم اذن تكون في درجتي. الحديث.

اذن فتكليفه الشرعي واضح في ذهنه وهو انه اخذ الرخصة بالشهادة بل رجحانها من الامام
امير المؤمنين عليه السالم نفسه. وهدفه ايضا واضح في ذهنه وهو ان يكون بالشهادة في
درجة الامام عليه السالم كما وعده سالم الله عليه.

وعلى اية حال، فهذا تكليف خاص بميثم رضوان الله عليه. وتدلنا الرواية التي تقول وما منع
ميثم من التقية. على عدم رجحان ذلك الي احد غيره.

وعلى أي حال، فالجواز في هذا المورد لكال العملين: التقية والقتل. يكاد يكون من الضروريات
فقهيا. وال اقل ان نصير اليه بالاصل بعد تعارض الروايات.

ومن الواضح، عموما من منطوق الروايات، ان التقية فيها فائدة دنيوية، مهما كانت فيها جنبة
دينية، وهي المحافظة على النفس امام الاخرين الذين قد يريدون الكيد باهل الحق. كما ان
تحمل القتل فيه فائدة اخروية وهو درجة الشهادة. ومن المعلوم ان رجحان التقية من ذلك
الجانب ال يعني مرجوحية الشهادة بهذا المعنى او انعدام الثواب او كونها مكروهة. فكان ذلك في
صدده.

وعلى أي حال، فيبقى هذا المورد مثال الللتقية المستحبة ان قلنا بها واخذنا بالروايات الدالة ع
رجحانها. ومثال الللتقية المكروهة. ان قلنا بها وبان الروايات دالة على رجحان الشهادة. ومثال
للتقية المباحة، ان قلنا بتساوي الامرين. كما هو مقتضى الاصل وقول السيد الاستاذ.

خــصائــص اخــرى

لــقاعــدة التــقيــة:

ال اشكال ان التقية تكون سبب الارتفاع كثير من الاثار المترتبة على الاحكام التكليفي
ومن اوضحاه ترتب استحقاق العقوبة على العصيان. اذ لو ترك الواجب او جاء بالحرام تقية
لم يلحقه أي عقاب بال اشكال.
لكن الكلام في الجهات الاخرى التي:
احداها: وجوب قضاء الفائت بالتقية.
ثانيهما: الكفارة المترتبة على الترك ولو كانت، كترك صوم شهر رمضان، في عيدهم تقية، او
الاتيان بمنافيات الاحرام في الحج تقية.
ثالثها: الضمان المترتب على اتلاف مال الغير تقية.
وقد ادرج السيد الاستاذ الجهتين الثانية والثالثة في جهة واحدة مع انه ينبغي التفريق بين
حيث ان الاخيرة تحتوي على حق المخلوق. في حين تختص سابقتها بحق الخالق سبحانه.
رابعها: ان الفرد لو اضطر في التقية الى ترك جزء او شرط في واجب فهل يرتفع اصل
وجوب الواجب او يبقى غير مقيد بذلك الجزء او الشرط او عدم المانع.
ونتكلم في هذه الجهات تباعاً.
الجهة الاولى: في وجوب قضاء الفائت بالتقية. فقد يقال: بعدم وجوب القضاء باحد تقريب
التقريب الاول: ان يستفاد من ادلة التقية ارتفاع جميع الآثار المترتبة على التكاليف
بالتقية بما فيها القضاء.
التقريب الثاني: انه يستفاد من ادلتها كون التارك كالفاعل اذن فالمفطر كالصائم. وحيث ان
صام يوماً، بالتنزيل الشرعي، اذن فلا يجب قضاؤه.
الا ان كلا التقريبين غير تامين:
اما التقريب الاول: فالتقية، وان كانت رافعة لكل الآثار، ولكنها انما تؤثر ذلك مع تحقق الا م
عدمها. والمفروض انه في وقت القضاء لم يكن الفرد في تقية، اذن فما الذي يوجب ارتفاع
القضاء بعد توفر الموضوع وجداناً، بغض النظر عن التقريب الثاني – اذن، فيكون مشمول الدلة
وجوب قضاء الفائت.

واما التقريب الثاني، فالنه ال يستفاد من ادلة التقية ان التارك كالفاعل. كل ما في الامر ا

معذور، وانه قد قام بتكليفه الفعلي الصحيح. واما ان الصوم الذي تركه وجدانا بمنزلة الموجود

تعبداً. فهذا مما ال سبيل الى فهمه في االدلة.

اذن، فالصوم متروك فائت، فيجب قضاؤه(1). نعم لو كان القضاء تحت التقية، بحيث ل

يستطيع الصوم ولو متكتما الى الشهر الآخر من رمضان، امكن القول بسقوط القضاء باعتبار

الدليل على ان من كان معذورا عن القضاء امام كالمال ال يلحقه وجوب القضاء بعد ذلك.

والدليل عليه اما قياسه على حال المريض، الذي تم الدليل فيه باذهب الخصوص فيما اذا استمر

به المرض امام كالمال وتعذر عليه الصوم. وهذا القياس غير بعيد بعد التجريد عن خصوصية

المرض الى كل عذر، كما هو المفهوم عرفا.

واما لجريان اصالة البراءة عن وجوب القضاء بعد الشهر الآخر بعد احتمال سقوط القضاء.

وعدم وجود اطالق كاف في ادلة وجوبه بعد تقييدها اجماال ببعض الموارد كالمرض، واحتمال

شمولها للموارد االخرى، كما قلنا.

الجهة الثانية: في الحديث عن الكفارة المترتبة على الترك لو كانت. ومقتضى القاعدة سق

الكفارة واشباهها، باحد تقريبين:

التقريب الاول: انه يستفاد من ادلة التقية كونها تطبيقا من الدين. وهذا صريح عدد من الاخبار

التي سمعنا بعضها. وما كان من الدين ال كفارة على انجازه.

وبتعبير آخر: ان الكفارة انما تأتي، بحسب الفهم العام من ادلتها اذا كان التارك ذنباً وعصيا

واما اذا خرج عن هذه الصفة فتخرج موضوعا عن ادلة الكفارة.

التقريب الثاني: ان ادلة التقية مسوقة مساق الامتنان وكلما كان مخالفا للامتنان، كان قابال لل

بادلتها. ومن ذلك تحميل الكفارة ونحوها على ذمة المكلف.

ويؤيد ذلك ما رواه الاعمش(1) عن ابي جعفر عليه السلام: في حديث شرائع الدين، يقول فيه:

واستعمال التقية في دار التقية واجب. ولا حنث ولا كفارة على من حلف تقية، يدفع بذلك ظ

عن نفسه.

وبعد التمسك بعموم العلة من هذا الحديث، وهي دفع الظلم، يمكن التعميم لكل كفارة. ويمكن

جعل هذه الرواية تقريبا ثالثاً لولا المناقشة في السند.

الجهة الثالثة: في ضمان الاموال التالفة بسبب التقية.

فقد يقال: بعدم الضمان. باحد تقريبين:

التقريب الاول: ما استفدناه من ادلة التقية من انها من الدين. اذن فهذا الاتلاف من الدين، واما كان من الدين لا تبعة فيه.

التقريب الثاني: ما استفدناه من ادلتها انها في صدد الامتنان، وليس من الامتنان ثبوت الضمان

الا ان كلا التقريبين غير تامين لوجود قرينة ضمنية كالمستعملة في الادلة، وهو كونها في صدد الامتنان، وهي تسيل بصدد الامتنان على فرد معين بل على عموم المؤمنين. ومن المعلوم انه ليس من الامتنان على المالك سلب الضمان عن المتلف.

والحق السيد الاستاذ بهذا التقريب ما اذا باع مرادا اضطرارا للحاجة الماسة اليه، اذ ليس من الامتنان القول ببطلان البيع.

الا ان ادراج هذه المسألة في مبحث التقية غريب، ولوضوح انه لا مورد ولا معنى لان يبيع مرادا للاضطرار والتقية معا. فان باعه لاجل كلا السببين، كان من الامتنان صحة البيع. الا ان هذا لا مورد له.

واما ان باعه لاجل التقية فقط، فمن الواضح ان مقتضى الامتنان بطلان البيع، كالاكراه تماما.

الجهة الرابعة: في سقوط الجزئية والشرطية والمانعية عند تعلق التقية بها.

ويجب ان يخص الكلام، بما اذا كان لدليل الجزئية ونحوها اطلاق يشمل المورد، واما اذا لم يكن له اطلاق، كالاثبات بالسيرة والاجماع، ونحوها من الادلة اللبية، فلا اشكال في سقوط الجزئية ووجوب الواجب غير مقيد بها، والاجزاء.

اذا عرفنا ذلك، فقد يستدل لسقوط الجزئية واخواتها، بما عن الشيخ الانصاري، من التمسك بعموم ادلة التقية: كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم[1] قالوا: سمعنا ابا جعفر عليه السلام يقول التقية. في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله له.

ورواية ابي عمر الاعجمي[2] عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث انه قال: لا دين لمن لا تقية له. والتقية في كل شيء الا في النبيذ والمسح على الخفين.

وهي شاملة لمحل الكلام لانه مندرج في المستثنى منه.

وقال سيدنا الاستاذ في تقريبه[3]:

ومن الظاهر ان حلية كل حرام بحسبه، فاذا كان العمل محرما نفسيا في نفسه مع قطع النظر
عن التقية، فهي تجعله مباحا نفسيا......كما انه اذا كان محرما غيريا فالتقية تجعله مباحا غيريا
ومعناه عدم كون العمل مشروطا بذلك الشيء.
مثال، اذا اضطر المكلف الى التكفير في صلاة اولى ترك البسملة او الى استعمال التراب
للتيمم في صلاته وهي من المحرمات الغيرية لاشتراط الصلاة بعدم التكفير وعدم ترك
البسملة، فالتقية تجعلها مباحة غيرية، بمعنى عدم اشتراط الصلاة بعدم التكفير او بعدم
البسملة، وهكذا.
واجاب السيد الاستاذ بما حاصله: بان الصحيحة وان احلت كل محرم اصبح موردا للتقية، الا
انه ليس معناه: ان التكتف يخرج عن كونه مبطلا للصلاة بسبب التقية حتى تصح معه الصلاة
بل التكتف المعنون بالمبطلية في الصلاة يحكم عليه بالحلية لاجلها، فيصير ابطال الصلاة
بالتقية. واما ان التكتف لاجل الحكم بحليته وارتفاع حرمته يخرج عن كونه مبطلا للصلاة
يكاد يستفاد من الروايات بوجه.
الا ان هذا لا يخلو من مواقع النظر:
اولا: لا اشكال ان ادلة التقية تجعل التكفير جائزا، يعني تصحيح الجواز النفسي. اذن فالم
قد اتى بشيء جائز في صلاته فلا تكون باطلة.
ثانياً: يمكن ان نستفيد من هذه الادلة تحقق الوجود بالعدم والعدم بالوجود تعبداً وتنزيلاً.
تكتف الفرد، فكأنه لم يفعل واذا ترك البسملة فكأنه فعلها، لان هذا انما فعل ذلك بالامر ال
للجزاء ان لم يكن للوجوب. ومعه فلا وجه للحكم ببطلان صلاته.
ثالثاً: لو تنزلنا وسلمنا مع السيد الاستاذ ان ابطال الصلاة يصبح جائزا. الا ان هذا انما يتم
الواجبات التي تكون قابلة للاسقاط في نفسها. واما الصلاة، فهي لا تسقط بحال، كما ثبت
بالاجماع وبادلة اخرى.
ومعه فالحكم الاولي للصلاة وان كان اسقاطاً، وهو المقيد بالشرطية او المانعية، الا ان حكمه
آخر بوجوبها يكون ثابتاً، في طول التقية، بدليل عدم سقوطها. واذا امكن ان لا يكون بالوجوب
يكون مقيدا بالشرط الساقط بالتقية، لان الدليل الذي اسقط الوجوب الاول اسقط الشرطية.
وبتعبير آخر، ان الوجوب الجديد يأتي في طول التقية المسقطة للشرطية ولو بنحو الس
النفسي، فلا يحتمل عوده الى الشرطية فيكون الوجوب الجديد خاليا منه.
ومعه تكون الاتيان بالصلاة بدونه مجزيا لا محالة.
غير ان هذا مقيد بظرف التقية لا محالة، اذ مع ارتفاعه يعود الدليل الاول الى الفعلية، فيكون
مقتضى القاعدة وجوب الاعادة والقضاء.

الا ان هذا غير صحيح. اما في القضاء، فواضح الحال منه باب رجم ديدج. ولم يثبت التوفل بجيل. واما
في الاداء، فلأن الصلاة عن دنع انجازها. كانت جامعة لكل الشرائط المطلوبة منه وقتئذ، ولم تكن
البسملة او ترك التكفير شرطا. واذا جاء بالصلاة جامعة للشرائط لم يجب عليه الاعادة فضلا
عن القضاء. نعم، يكون اثر ارتفاع التقية بالنسبة الى افراد الصلاة الاخرى.
اعتبارا: يمكن ان يستدل بهذا المقصد بالسيرة الموثوق حصولها، وهي عدم اعادة الصلاة من قبل
الائمة عليهم السلام، واصحابهم عند اداء الصلاة بنحو التقية.
واما هو المتيقن انه لم يرد الامر بالاداء او القضاء، ولو في دليل ضعيف. فان كان هناك
احتياط فليس منشأه الا احتياطات بعض الفقهاء بهذا المقصد.
وقد يتوهم: اننا نتوصل قبل ارتفاع التقية الى وجوب القضاء بالصوم، ولم نتوصل انه الى وجوب القضاء
الصلاة. فكيف يكون ذلك، وهل هو الا تبعات انتشابهات من هذه الناحية.
ويندفع هذا التوهم بالوجدان الذي ارشنا اليه بان الصوم موصل متروك وفائت في وقته. فقد سبب
التقية انعدامه. فيجب قضاؤه على حين ان الصلاة قد اتى بها وجدانا. وهي ايضا جامعة
للشرائط المطلوبة في ظرف التقية، فلماذا يجب القضاء.
اللهم الا ان يقال: اننا اشرنا انه يمكن ان يستفاد من ادلة التقية انها تنزل الموجود منزلة
المعدوم وبالعكس. اذن يكون هذا الذي ترك الصوم بمنزلة الصائم فلا يجب عليه القضاء.
لكن الصحيح، خلاف ذلك. فان من الصعب ان يكون المستفاد من ادلة التقية هو ذلك. وانما
تدل على مجرد الامر بالمتابعة للتقية وجوباً او جوازاً، لا اكثر.
نعم، بالنسبة الى الصلاة بالخصوص، قد حرجت مثل هذه الاستفادة، باحد التقريبين:
التقريب الاول: ان الصلاة حيث ثبت انها لا يمكن سقوطها بحيث ان تحريمها التكبير وتحليلها
التسليم، فكل مما وقع فيها مما هو جائز لا يضرها، بما فيه ما اصبح جائزا بالتقية، وعدم
الاضرار بها يعني الحاقه بالعدم. فالمنه الاول التقية حكم بوجوبه وما معنيه.
التقريب الثاني: حيث حكم بصحتها على أي حال، فلو كانت هذه الامور موجودة في نظر
الشارع الفاسدة، لان المتبادل والمفهوم متشرعيا منها البطلان، وحيث تصح الصلاة، اذن
فهذه الامور ملحقة بالعدم، فتأمل.

لو ترك العمل بالتقية:

اما لو وجبت عليه التقية ولم يعمل بها، فلا اشكال في الحرمة التكليفية، واستحقاق العقاب. واما بالنسبة الى الحرمة الوضعية، يعني بطلان العمل المأتي به مخالفا للتقية. فهذا له ع صور:

الصورة الاولى: ان لا يأتي بالشرط المتحقق عنده ولا بالشرط الواقعي.

الصورة الثانية: ان يأتي بالشرط على خلاف مذهب صاحبه وان كان عليه بعض مذاهب العامة.

الصورة الثالثة: ان يأتي بالشرط الواقعي للعبادة، حسب الحجة القائمة لديه لولا التقية.

والحديث عن كل صورة من هذه الصور، في جهة من الجهات، اما الجهة الاولى:

فالوجه المصير الى القول ببطلان العمل. لانه غير مشمول لادلة التقية لانه لم يطبقها ول لادلة الواقعية لانه ترك تطبيقها ايضاً. فالعمل ناقص من كلا الجهتين فيكون باطلا.

لا فرق في ذلك بين الصلاة والحج وغيرهم ، خلافا للسيد الاستاذ الذي قال في مورد الحج ما مؤداه: اننا لا نستفيد من ادلة التقية انقلاب الوظيفة الواقعية الى العمل المطابق للعامة. وا نستفيد فقط سقوط الجزئية او الشرطية الواقعية. فاذا ترك الوقوف بعرفات في اليومين والتاسع لم يخالف شرطا لفرض سقوط شرطية التاسع وعدم شرطية الثامن. فالوجه المصير الى الصحة.

والوجه في مناقشته: هو ان الشارع المقدس، انما رفع اليد عن الشرطية الواقعية في حدود العمل على طبق التقية. ولم يدل دليل على ما هو اوسع من ذلك. فان لم يعمل على طبق التقية كان دليل الشرط الواقعي محكماً في الافساد.

وبتقريب آخر: ان هذا العمل الناقص مجمع على بطلانه من قبل كل المذاهب الاسلامية، لانه فاقد شرطاً او جزءاً على كل الفتاوى. فكيف يمكن المصير الى صحته.

وعدم القول بانقلاب الوظيفة في هذا المورد بل كل مورد، هو الصحيح، لان ادلة التقية لا تدل على اكثر من وجوب موافقة العامة في اعمالهم. ولا تدل على جزئية او شرطية ما اعتبروه جزءا او شرطا.

الا ان هذه الادلة تدل على الاجزاء مع الاتيان بما يوافق العامة. ومع عدمه يكون الاجزاء غير متحقق.

وبتقريب اخر: ان السيد الاستاذ اعترف بحرمة مخالفة التقية، واذا ترك المكلف الشرط العامي،
كان مخالفا لها، فيكون قد فعل حراما. فتكون العبادة منهيا عنها، فتقع باطلة.

الجهة الثانية: ان يأتي بشرط او جزء موافق مع مذهب اخرى وهذا يختلف باختلاف الاستفادة
من ادلة التقية. فان هذا يمكن ان يكون على وجهين:

الوجه الاول: دلالة هذه الادلة على مطابقة العمل المأتي به لمورد التقية، والمفروض ان مورد
التقية هو هذا دون ذاك. فالاتيان بغيره لا يكون عملا مطابقا للمورد ومن ثم للتقية. والمفروض
انه ايضا فاقد للشرط الواقعي. فيكون فاسداً.

الوجه الثاني: ما اختاره السيد الاستاذ(1) من ان المستفاد من الاخبار الواردة في التقية انها انما
شرعت لاجل ان تختفي الشيعة من المخالفين وان لا يشتهروا بالتشيع والرفض ولاجل المداراة
والمجاملة معهم. وهذا يحصل ولو اظهر مذهب الحنابلة امام الحنفي او العكس.

ولم يرد في شيء من ادلة التقية وجوب اتباع اصنافهم المختلفة. ولا دليل على وجوب اتباع
من يتقي منه في مذهبه.

وحين يدور الامر بين هذين الوجهين، فان تمت القرينة العامة المذكورة في الوجه الثاني، فهو
المطلوب. والا فالمصير لا محالة يكون الى الوجه الاول. ولا يبعد ان تكون تلك القرينة العامة
صحيحة.

الجهة الثالثة: ان يأتي المكلف بما هو الشرط او الجزء الواقعي لولا التقية، ويخالف مقتضى
التقية، في العبادة.

وهنا لابد ان نفترض ان الجزء العامي المتروك او الشرط ليس مستحبا في نظرهم بل هو
واجب. كما ان الجزء الواقعي المأتي به ليس مستحباً بل هو واجب.

فاما ان كان الجزء المتروك في نظرهم مستحباً، فلا اشكال من صحة عبادته وان فعل الحرام
بترك التقية. والظاهر ان قول آمين بعد الحمد والتكتف، من هذا القبيل في نظرهم ومعه
فتركهما لا يوجب البطلان.

كما انه قد يظهر من ذلك، انه ليس هناك فعل واجب عندهم يكون مقتضى التقية فعله. فان هذا
يبقى بلا اثم بعد التسليم باستحباب التأمين والتكتف.

ولكن مع فرضه فالصحيح بطلان العبادة لانها تكون مصداقا للحرام، وان طابقت المطلوب
الواقعي لولا التقية. فتكون باطلة. واما ما ذكره السيد الاستاذ من ان ذلك مربوط بان نفهم من ادلة
التقية اشتراط ما يشترطون في الواجب، غير صحيح: لان ظاهر تلك الادلة، وان لم يكن ذلك،
الا ان مخالفة التقية تكفي لجعل الواجب مصداقا للحرام.

بجاولا ةيقادصم نا ف .هلعف بجي ام كرت وا هكرت بجي ام لعف نيب ايضا كلذ يف قرف الو
ةظوفحم مارحلل.

معن، اذه مربوط بعدم دوجو ةحودنملا. ينعي عم عدم امكان صلختلا وا ءافخالا. اماو عم
هناكما جرخيف دروملا نع ةيقتلا، ويعود مكحلا يعقاولا زجنم. اذاف خالفه باختياره عندئذ كانت
ةلطاب هتالص.

اذه، وهناك تفاصيل ةيهقف ةديدع ةيقتلل اعرضنا عنها النها ةجراخ نع عوضوم باتكلا. ولكن
لبق ءاهتنالا نم اذه ثحبلا دبال نم ةراشالا ىلا نيرما:

رمالا لوالا: ام انرشا هيلا لبق رطسا نم طارتشا مدع ةحودنملا نم ثيح نا ديسلا ذاتسالا مل
يخترذلك يف تادابعلا.

ولكن حيحصلا وه طارتشا مدع ةحودنملا اًقلطم، كلذو نيهجول:

هجولا لوالا: نا ةيقتلا، انما يه جورخ لمعلا نع ةدعاق درفلا هتعانقو هدوخوم يف ةدعاق
ءافخالاب صلختلا ناكماو امدوجو عم اماو .ةحودنملا مدع دنع نوكي امنا اذهو . ةماعلا ةعانقو
اعوضوم دروملا جرخ اذاو .اًعوضوم ،ةيقت كانه نوكي الف كلذ وحن وا .لمعلا ليجأت وا لاثم
نع تحت ةيقتلا، مل يشمله مكحلا، وكان مشمولا ةلدالل ةيعقاولا.

هجولا يناثلا: ام هركذ ديسلا ذاتسالا(1) نم كسمتلا تاياوربال ةلئاقلا
(ةيقتلا يف لك ةرورض).

لاق: اذهو الجل لوقلا مومفهب بقللا، امك امبر يءارتي نم نيتياورلا، لب نم ةهج نا ميدقت ام
هقح ريخأتلا ديفي رصح دنسملا يف دنسملا هيلا. ناف قح ةرابعلا لولا رصحلا نا لاقي: ك
ةرورض اهيف ةيقتلا، همديدقتف (ع) ةيقتلا ىلع لك ةرورض انما وه لجال رصح ةيقتلا يف دراوم
ةرورضلا، بسحب رهاظ مالكلا. امبو نا ىنعم (ةيقتلا يف لك ةرورض) نا ةيقتلا ةعورشم يف
لك ةرورض، مدعل اهنوك ةرظان ىلا سفن ةيقتلا، فيستفاد نم نيتاه نيتحيحصلا مدع ةعورشم
ةيقتلا يف ريغ دراوم ةرورضلا.

الا نا اذه لباق ةشقانملل امامت: اننال لءاستن امع وه دنسملا دنسملاو هيلا وا أدتبملا ربخلاو. ناف
كان أدتبملا وه هلوق: لك ةرورض وا يف لك ةرورض، كان ام هلاق ال ولخي نم هجو، نال قح
ظفل ةيقتلا ريخأتلا هتفصب اًربخ، هنكلو (ع) همدق ديفيف رصحلا.

الا نا كلذ، ىلع هنا فالخ رهاظلا، وهف امم ال لمتحي يف دعاوقلا ةيبرعلا، ناف هلوق: يف لك
ةرورض راج رورجمو فاضمو هيلا. فيكف حبصا ةلزنمب دنسملا وا أدتبملا.

وانما الظاهر ان التقية هي المسند او المبتدأ، بصفتها واقعة في اول الكلام. وتقديرها النحوي: التقية كائنة او متحققة في كل ضرورة، فانتقض الحصر.

لكن يبقى التساؤل عن المغزى او الهدف من بيان هذه الجملة. وما هو الظاهر من ذلك او هو ان يكون المراد تعميم حكم التقية لكل ضرورة.

لان المشهور عند المتشرعة كما هو المشهور عند الفقهاء، هو ان التقية خاصة بالعقائد لها المذاهب الاسلامية. ومعه تكون التقية اخص من الضرورة. ولكن يراد انه تعميم مفهوم التقية لكل ضرورة سواء حصلت بسبب الاختلاف في المذهب او أي اختلاف اخر.

كما يمكن ان يراد من ذلك اعطاء الضرورة حكم التقية، فان امهما قد يختلفان في مقتضاهما كما هو واضح، الا انه مع ذلك، فان مقتضى الضرورة هو العمل بحكم التقية، أي تطبيق هذا المقتضى كما يجب تطبيق مقتضى التقية.

ومن آثار ذلك ان المكلف لو تحمل الضرورة وصبر عليها جاء بالشرط الواقعي، تقع العبادة منه باطلة. هذا ولكن قد يتمسك كما تمسك السيد الاستاذ، بالروايات الواردة عن المعصومين في الحث والترغيب في الصلاة معهم وفي عشائرهم وفي مساجدهم، بل في بعضها ان الصلاة معهم في الصف الاول كالصلاة خلف رسول الله (ص).

قال(1): فان مقتضى اطلاقها عدم الفرق في ذلك بين صورة التمكن من الاتيان بالوظيفة الواقعية الى اخر الوقت وصورة عدم التمكن. بل ظاهر امرهم عليهم السلام. ان تكون الصلاة معهم وفي صفوفهم بالقدرة والاختيار لا ما اذا كانت لاجل الضرورة والاضطرار.

الا ان هذا ليس بصحيح على اطلاقه. فان متعلق التقية انه امران مختلفان:

الامر الاول: حضور جماعتهم وجماعتهم. وهذا غير مرغوب بعد المندوحة، بل يجوز بالقدرة والاختيار، بل هو مرغوب فيه ومستحب.

الامر الثاني: ان الفرد الذي امتثل هذا الاستحباب، سيصح موضوع التقية، في الصلاة بصلاتهم. فهذا هو الذي يؤكد عليه، من حيث ان موضوعها انما يتحقق فيما اذا صح الالتفات والتكيز من قبلهم. واما اذا استطاع الفرد ان يطبق الحكم الواقعي، بدون ان يلتفت او يلحظ من قبلهم، فهذا خارج عن موضوع التقية، فاذا لم يفعل كان مقصرا، وعبادته غير مجزية.

اذن، فالمبادرة في اول الوقت الى جماعاتهم والدخول في جماعاتهم وصفوفهم، ضمن موضوع التقية جائز. وهذا جائز حتى بل مع عدم المندوحة بل يكون في الصف الاول، بل ايضا جائز ومستحب. الا ان هذا لا يعني اهمال الالتفات وتطبيق الشروط والاجزاء التي يمكن للفرد ان يأتي بها وهو في تلك الحال، طبقا للوظيفة الواقعية. ولكن السيد الاستاذ لم يفصل!.

الامر الثاني: الذي نريد ذكره في الختام:

انه قد يقال: ان ادلة التقية تختص بزمان معين كعصر الائمة عليهم السلام، كان اهل السنة فيه

مقتدرين ومهتمين بتطبيق فقهم على القريب والبعيد. واما في هذه الايام فلم يبق في ذلك

الى حد ذهب موضوع الخوف تماما ومعه لا يبقى أي موضوع. لادلة التقية.

وعن المحقق الهمداني(1)، انه اختار اذه الاختصاص.

الا ان الصحيح خلافه في حدود ما هو مأمور به من مجالستهم ومجاملتهم وحضور جوامعهم.

وذلك لاجل تطبيق وتنفيذ الحكمة من وراء تشريع التقية. وهي توحيد كلمة المسلمين، وجعل

يدا ً على من سواهم من الاعداء المتربصين بهم الدوائر.

نعم يبقى ما اشرنا اليه في الامر السابق، وهو ان المكلف الان اصبح اكثر اقتدارا على تطبي

الشرائط الواقعية للصلاة والاجزاء والموانع. واذا كان هذا ممكنا انتفى موضوع التقية كما قلنا

ووجب الاتيان بالواقع كما قلنا هناك.

ومن الطريف ما احتمله السيد الاستاذ من شمول حكم التقية لبعض التصرفات الدنيوية ب

المحرمة وهو وان كان قد نفاه، الا اننا نقول: ان مجرد اثارة الاحتمال حوله غير وارد.

قال(2): واما اذا لم يترتب على ترك التقية ضرر على نفس او على غيره بل كانت التقي

بمحض جلب النفع من الموادة والتحابب والمعاملة معهم في الحياة فلا تكون مسوغة لارتكاب

العمل المحرم او ترك الواجب. فليس له الحضور في مجالسهم المحرمة كمجلس الرقص

وشرب الخمر ونحوهما. لاجل المجاملة لعدم تحقق مفهوم التقية حينئذ، حيث لا يترتب ضرر

على تركها.

ومصدر الغرابة في هذا الكلام: ان مفهوم التقية انما هو مكرس في الاطار الديني لا الدنيوي. فاذا

خرج الامر عن هذا الاطار خرج عن موضوع التقية.

وبتعبير آخر: انهم يقومون بالتكتف والوضوء المنكوس بصفتهم متدينين في مذهبهم، لك

يقومون بمجلس الرقص والشرب بهذه الصفة. فموافقتهم على ذلك موافقة غير مشروعة. بل

ان موافقة الشيعي للشيعي على مثل ذلك غير مشروعة فضلا عن غيره.

نعم، مقتضى اطلاق الروايات جواز بل استحباب التحابب اليهم في المباحات وليس فقط ف

العبادات. فلو استلزم ذلك قيدا من قيود التقية لم يكن ذلك محذورا، وخرج عن قاعدة: (ان ما

بالاختيار لا ينافي الاختيار)...... لان هذا انما فعل ذلك باعتبار الجواز الشرعي والاستحباب

فيكون تطبيق حكم التقية بالمقدار الضروري صحيحا ً.

فصل
الكافر

هناك في الشريعة، عدد من البشر يحكم عليهم بالنجاسة فمن هم وما هي صفاتهم الاساسية، وما هو حكمهم بالتحديد؟

وينبغي ان نعرف بادئ ذي بدء، ان هناك عددا من العقائد خارجة عن الاسلام بالمرة: وهي اربعة:

الاول: انكار الالوهية انكاراً تاماً، سواء كانوا ماديين، بمعنى انهم اوكلوا تسيير الحوادث الى القوانين الكونية المرئية، او غيرهم بمعنى انهم اوكلوها الى قوانين فوق الطبيعة، كالذي يعت بعض السحرة والمنجمين.

الثاني: انكار التوحيد. وهو الشرك. وهو وان كان على قسمين رئيسيين، الشرك الجلي والشرك الخفي. الا ان ما هو خارج عن الاسلام هو الجلي دون الخفي، كما سيأتي توضيحه.

الثالث: انكار نبوة نبي الاسلام. او تكذيب ما علمناه بصورة مؤكدة عنه من احكام واقوال وعقائد، بحيث يكون تكذيبها تكذيباً له صلى الله عليه وآله. وهذا الاخير يسمى بمنكر الضروري الدين وسيأتي توضيحه.

الرابع: منكر المعاد. وهذا وان كان واضحاً في الكتاب والسنة الى حد الضرورة. الا ان الجهة الفقهية الاهم فيه هو ان منكر المعاد منكر لضروري من ضروريات الدين . لان المعاد من اوضح ضروريات الدين.

الشـــرك:

ويونبغي النا ان نفـحص مفـهوم الشرك جيداً، من زاوية مفـهوم الاسلامي، بجميع مراتبه المتصوصة نظريًا، لكي نكون على بصيرة من امرنا فيما يحكم عليه بالنجاسة او لا يحكم. وذلك لوضوح ان السبب الثالث ليس بمجرده يوجب حكماً بالنجاسة، على القول بطهارة اله الكتاب كما يأتي. كما ان السبب الرابع عجاز الى السبب الثالث كما عرفنا. نعم لو قيدنا ال الثالث بغير الكتابيين امكن القول بنجاسة الباقي، يعني من يكن لم من المسلمين والو الكتابي وكذلك يمكن ان نردج السبب الوال في مفهوم الشرك على ما يأتي بعد قليل. لذا ما نجد الذي يبقى سبباً رئيسياً او موضوعاً فقهياً للحكم بالنجاسة.
والشرك يمكن تقسيمه الوا الى قسمين: الاول: اما ان يكون الله سبحانه يؤمن به الذي يؤمنون احد الشريكين او لا يكون. بل يكون هناك في عقيدته الفرد آلهة من نوع آخر.
اما الشرك مفهوم تحت مندرج تماما سبحانه الله بغير يؤمن من يعني هؤلاء ان يكون يعبد الو مع الله سبحانه غير الله ما هم: سبحانه كقوله الكريم القرآن آيات من عض يستفاد
الذين يشركون (1) وقوله تعالى: واذا رأى الذين اشركوا شركاءهم (2) قالوا ربنا هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعوا من دونك (3).
ومو يعني في قوله تعالى: لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (4) يعني حين يكون المعدوم وجود الالهة المتعددة للزعم لجل: (الا الله) سواء كان واحدا او متعددا غيره. واما قوله (لفسدتا) فمضمير التثنية عجاز الى الالهة لا الى الارض والسماء.
وكذلك، فان الجمع في لفظ الالهة لا يدل على اكثر من معنى الجنس. ومو ينطبق على الاو والاثنين والاكثر. كل ما في الامر ان غالب هذه المعتقدات يقوم على التعدد ومن انه جاء لفظ الجمع. وان اوسع المفاهيم التي تمسك بها المعتقدون بهذا المسلك، هو التمسك بالاسباب الطبيعية. ومو الماديون يدعون قديماً وحديثاً. ونقل عنهم قوله في القرآن الكريم: وما يهلكنا الا الدهر (1). حيث نفـى وجود فاعل آخر غير الدهر. يعني بذلك الاسباب الظاهرية.
وكذلك الشيطان، حيث ان المنقول عن اليزيديين انهم يؤمنون به ربا. ومو المشار اليه في القرآن الكريم بقوله تعالى على لسان الشيطان: اني كفرت بما اشركتموني من قبل (2).
وتقديسهم للشيطان مؤكد، الا ان نفيهم له او اعلى منه، بحيث يكون هو المسيطر الحقيقي على الكون كله، غير مؤكد. وكذلك الجن، في معتقدات السحرة والكهنة، الذين يعتبرونهم

الاسباب النهائية للحوادث وان لم يكونوا بدورهم اسبابا طبيعية. وهو المشار اليه بقوله: ب
كانوا يعبدون الجن اكثرهم بهم مؤمنون(3).
كذلك الفلك والقوانين الفلكية، التي كان يؤمن بها بعض المنجمين الملحدين القدماء، على ا
انها القوانين النهائية للعالم. ولم نجد لها بخصوصها اشارة واضحة في القرآن الكريم، ولكنها
تندرج تحت آيات اخرى. ومنها ما سبق كقوله تعالى: لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا او قوله:
ام لهم اله غير الله سبحان الله عما يشركون، او قوله تعالى: ما يهلكنا الا الدهر.
واما عبدة الاصنام، فليس فيهم على ما يبدو من يقدس الصنم كشيء نهائي. وانما يقدسه مع
الاعتراف بوجود الخالق للعالم وهو قوله تعالى: ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى(4) وكان
عبادتهم للاصنام تنشأ من مناشئ مختلفة، متسببة عن الجهل والتخلف في الثقافة والذكاء
درجة عجيبة.
منها: انهم يعتقدون ان من الضروري وجود صورة للاله المجرد على شكل محدد، لكي يكون
هو الرمز بينهم وبينه.
ومنها: انهم يخلدون اولئك الذين احبوهم واخلصوا اليهم في حياتهم من مصلحين وزعماء كبوذا
وكونفوشيوس وغيرهما. يخلدونهم على شكل مجسمة او تمثال، ثم تصبح المجسمة معبودة
بالتدريج لان الاجيال المتأخرة منهم ترى التقديس المهم في دينهم مشخصاً في هذا التمثال.
ومنها: انهم يعتقدون بوجود الفاعلية والوعي لدى هذه الاصنام، حيث انها تقربهم الى الله
زلفى.
وعلى أي حال، فعبادة الاصنام تعتبر من انواع الشرك التي تكون مقترنة بالاعتقاد بوجود ا
سبحانه.
واذا دخلنا في الحديث عن هذا القسم، وبدأناه بالحديث عن عبادة الاصنام، كما اشرنا قبل قليل
بقي علينا ان نعد الاقسام الاخرى.
واهم ما تصوره الفلاسفة والمتكلمون شرك الذهب الصدد، واعتبروه المثال الامثل والافضل
للشرك الصريح هو: الايمان بوجود اله آخر مع الله سبحانه يتصف بنفس صفاته وخصائص
لو صح التعبير. وعقدوا في علمي الفلسفة وعلم الكلام فصول الطويلة للبرهان على التو
وان (شريك الباري) بهذا المعنى غير متحقق وانه مستحيل بالذات.
وهذا صحيح تماما والدليل كامل الصحة، كما ان الاعتقاد به هو الشرك الصريح بالمعنى
الكامل. كما ان مناقشة هذا الاحتمال كمجرد احتمال نظري يعتبر خدمة للعقائد الدينية بل
اشكال.

الا ان الذي يهون الخطب، انه ال يوجد بين البشر معتقد بهذا الاعتقاد على الاطالق. بل هي
مشكلة غير معروضة اجتماعيا وعقائديا على الاطالق. وسنذكر فيما يلي ما وصلنا من
معتقدات الثنوية وغيرها، وليس فيها الاعتقاد، وليس فيها الاعتقاد بمثل هذا المعتقد.
ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى: ائنكم لتشهدون ان مع الله آلهة اخرى(1). او قوله تعالى:
وقال الله ال تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد(2).
او ان المراد بها مطلق التثنية والتثليث، يعني بشكل يندرج فيه هذا المسلك وغيره. بل ل
اقرب الى غيره من العقائد. اما الآية الاولى فبقرينة الجمع في قوله (الهة اخرى) والمفروض
في هذا المسلك وجود اثنين فقط. واما الآية الثانية فباعتبار قوله تعالى: أأنت قلت لل
اتخذوني وامي الهين من دون الله(3) حيث يكون المراد نفي التثنية بهذا المعنى او نفيها باي
معنى اتى مما هو موجود ومعروض في المجتمع، ال ما هو غير موجود على الاطالق، وان
كان مندرجاً فيه نظريا بطبيعة الحال.
ويأتي بعد ذلك دور الثنوية الذين يقولون بوجود الهين حاكمين للعالم. احدهما اله الخير والآخر
اله الشر.
وهذا هو معتقد المجوس وهو ليس من سنج من الشرك المشار اليه فيما سبق. النهم يعتقدون ان
اله الخير هو الاكبر والاهم في الكون ولكنهم يقدسون اله الشر بالرغم من هواه الجل ان
يكفوا شرّه فهم يجاملونه لدفع كيده ويتحببون اليه، ومن هنا كان من الطريف اختيارهم لل
الاهون والاسوء مما يعتقدون له الربوبية.
وليس من الواضح ان اله الشر هذا هو الشيطان او غيره، اال ان المظنون هو ذلك، اذ ال يوجد
من الاطروحات المتصورة لالهة اجتماعيا غيره ليكون صالحا لتمثيل دور اله الشر.
واذا تم لدينا الاطالع على ما عرفناه، امكننا ان نؤكد ان مصطلح الشرك الصريح عند
المتشرعة شامل لعباد الاصنام. وهؤالء الثنوية، ولمن يؤمن بالهين متكاملين، ان كان له وجود
على وجه الارض.
وال يبقى بعد ذلك من يقول بالتعدد اال الثالوث المسيحي. وهو خارج عن اصطالح الشرك
الصريح بالرغم من انه يحمل فكرته تماما النهم من ناحية: كعبّاد الاصنام يعتبرون المسيح
تجسيدا للذات االلهية، ويعتبرونه ممن يقربهم الى الله زلفى. وكذلك هم كالثنوية من حي
يعتبرون المسيح وامه الهين انزل درجة من الله سبحانه الذي هو المسيطر الحقيقي على الكون
كله.

فالاب عندهم وه الاله الحقيقي واما الابن وهو عيسى وروح القدس وهو مريم العذراء انه فهم
من اتباعه وظالمه، الا انهما مع ذلك يحملون جنبه من اذلات الالهية باعتقادهم.
وهذا وه المشار اليه بقوله تعالى: أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله. وقوله:
(من دون الله) أي انزل واهون من المرتبة الالهية الحقيقية. وليس لنا ان نفسرها بمعنى انهما
الهين مع انكار الله عز وجل. فان هذا ما ال يعتقده المسيحيون بحال.
والمهم في سياق كالمنا هذا انهم يحملون في معتقدهم هذا فكرة الشرك الصحيح نفسه، الا ان
كونهم من اتباع النبي عيسى بن مريم عليهما السلام جعل لهم تشريفا رفعهم عن هذا المستوى.
فهم في مصطلح المتشرعة من (اهل الكتاب). وهناك من يقول بطهارة اهل الكتاب وهو
الصحيح، بالرغم من اجماعهم على نجاسة المشركين(1).
وبهذا الاجماع تكون جميع اقسام المعتقدات السابقة، داخلة تحت حكم النجاسة. وربما يستدل له
بقوله تعالى: انما المشركون نجس فال يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا .
الا ان الصحيح اختصاص المراد بالآية بالنجاسة المعنوية، دون النجاسة الحكمية المبحوث
عنها فقهيا، وليس االن محل بحث ذلك ولعل فيما يأتي ما يلقي بعض الضوء عليه.
واذا تجاوزنا الشرك الصريح، ووصلنا الى الشرك الخفي، المشار اليه بقوله تعالى: وما يؤمن
اكثرهم بالله الا وهم مشركون. وما ورد من ان الشرك: اخفى من دبيب النملة السوداء على
الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، ونحو ذلك من النصوص.
وهناك ما يسمى بشرك الطاعة، وهو بذل الطاعة لغير الله سبحانه وقد ورد فيه خبر. وهو امر
صحيح اذا انه لو الاعتقاد بالمطاع لما حصلت الطاعة. اذن فالشرك الخفي يتضمن ال محالة،
الشك من اشكال الاعتقاد والاهتمام. وان لم يكن مشابها تماما للعبادة التي يؤديها المؤمنون
لرب العالمين.
وال يمكننا اذ نحن بصدد ان نذكر جميع اقسام الشرك الخفي. الن بعضه ال يدركه الا الخاصة
القالون من البشر، والراسخون في العلم. كما انه ليس له نتيجة من الناحية الفقهية لوضوح
طهارة كل هؤالء المشركين بالشرك الخفي، فيكون االتيان على اقسامهم لمجرد االطالع مع
التسبيب الى شيء من الموعظة.
ونحن ذاكرون فيما يلي االقسام الواضحة للشرك الخفي، مع االعراض عن االقسام االخرى.
اوال: الشرك بطاعة الشيطان، كما قال عز وجل: (انما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به
مشركون)(2) يعني حصل لهم الشرك بسببه او بسبب طاعته.

وقال جل جلاله: وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون(1). والمراد بالضمير في (اطعتموهم) اما ان يعود الى الشياطين او الى اوليائهم وعلى أي حال فالامر ايضا يعود الى الشياطين، لان اوليائهم انما اخذوا افكارهم منهم، كما تنص الآية.

ومعه فكل العصاة والمذنبين على مختلف اتجاهاتهم يندرجون في هذا القسم، لان العصيان دائما ناتج عن ايحاءات ووساوس الشياطين.

ثانياً: الشرك بطاعة الهوى والنفس الامارة بالسوء قال تعالى: افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم(2).

يعني جعل هواه الها بدل ان يجعل الله له الها، وذلك لان ابدال طاعة الله بطاعة الهوى. فعصى ربه واطاع نفسه (وان النفس الامارة بالسوء الا ما رحم ربي)(3).

ثالثاً: الشرك بطاعة الجن مع الاعتقاد بوجود الله سبحانه. فيكون هذا قسماً آخر غير الاعتقاد بالجن بالاستقلال فان ذاك من الشرك الجلي وهذا من الشرك الخفي.

قال الله سبحانه: وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم(4). والآية يمكن ان تنطبق على كلا هذين الاعتقادين بالجن. ولعلها اما الى الاعتقاد بشكل الشرك الجلي اوضح، بدليل قوله تعالى (وخلقهم) باعتبار ان المعتقدين بهم يعتقدون انهم غير مخلوقين. ولكن يحتمل ان يكون ذلك اخذا منهم الاعتراف بكونهم مخلوقين، وكيف يكون المخلوق مطاعا من دون الله سبحانه؟

وقال تعالى: ويوم يحشرهم جميعاً يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس(5). وقال سبحانه: ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس(6)،

ويحتمل في طاعة الجن عدة احتمالات:

منها: ان يراد من الجن: الشياطين، لانهم من جنس منهم وطاعة الشيطان موجودة بين البشر وان كانت طاعة الجن غريبة.

ومنها: ان يكون عدد من الجن مساعدين فعلا للشياطين. ويعملون عملهم.

ومنها: ان يكون عدد من الناس يرون فعلا الجن ويطيعونهم في تصرفاتهم.

لا اقل من حصول ذلك في بعض الاجيال او بعض الاماكن.

رابعاً: الشرك الخفي بطاعة رجال الدين المنحرفين الذين يامرون الناس بالعصيان ويوجهون الجهال في الطريق الخطأ.

قال تعالى: اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله(7). وجاء في الخبر حول الآية عن ابي بصير(8) عن ابي عبد الله عليه السلام: اما والله ما دعوهم الى عبادة انفسهم. ولو دعوهم الى عبادة انفسهم ما اجابوهم.
ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون.
خامساً: اتخاذ بعض المخلوقات الصالحة اربابا من دون الله سبحانه وتعالى كما قال سبحانه: ولا يأمركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا من دون الله ايأمركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون(1). وقوله (من دون الله) لا يراد به الاعتقاد بالتعطيل والالحاد في الله عز وجل. بل يقول بذلك من يقول به مع اعتقاده بالله عز وجل. وانما يعتقدون بذلك من يجرد احدا منهم او ندرة من يعتقد ان الخلق والرزق والموت والحياة بيد الملائكة او بيد الانبياء او بيد الاولياء، ويطيعونهم بغض النظر عن طاعة الله فيكون هذا من الشرك الخفي.
كان هناك من يرون الملائكة بهم يعنون انما الآلهة تتعدد بنون يؤمنون كانوا الذين القدماء ان ظاهر والله على كل اولئك الالهة، نعم، ربما يعطون الالهة مهمتهم اوصاف البشر كالغضب والطمع. بل الزواج والتوالد ايضا.
غير ان هذا القول يعتبر من الشرك الصريح او الجلي وليس من الشرك الخفي. والقول من يرى اخرى ان الشرك الخفي، اذا كان على اساس بالشرك نقصد هذا يرجع اذا انما الصحيح، وهو مستحب باجتناب طاعة هذه المخلوقات الصالحة، مع الاعتقاد بوجود الله سبحانه وسيطرته. غير ان الشرك قائم بالاعتقاد بالاستقلال لهم عن الله عز وجل. لانهم (لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون)(2).
وبهذا الشعور الاستقلالي للملائكة والانبياء والاولياء، اصبح الامر شرك خفياً او جلياً احياناً بالرغم من ان المطيعين لهم انما يتلقون الاوامر والنواهي المرضية لله عز وجل في الواقع. غير انهم يشعرون بطاعة المخلوق لا بطاعة الخالق.
ولعل من ذلك الاعتقاد بالوهية الامام امير المؤمنين علي عليه السلام. ولكننا لا نعلم ان اعتقاد العلويين بذلك، هل هو مع الاعتقاد بالله عز وجل او عدمه. والنقل عنهم متهافت ومختلف فهناك من يقول عنهم انهم مسلمون واخرون يقولون عنهم بخلاف ذلك. فان كانوا مسلمين فهم اطهار، والا فهم انجاس. والله اعلم بحقيقة عقيدتهم.
سادساً: من اشكال الشرك الخفي، النظر الى الاسباب كمؤثرات فاعلة بغض النظر عن القدرة الالهية والمشيئة وهذا له عدة مستويات نذكر منها ما يناسب المقام.

فمثال بالرغم من ان نسبة الرزق الى الله سبحانه وتعالى من الضروريات والواضحات في
الدين. قال تعالى: قل من يرزقكم من السماوات والارض، قل الله(3). وقال سبحانه: وهو الذي
يطعمني ويسقين(4). والايات الدالة على ذلك غزيرة جدا.
ومع ذلك فنحن ننسبه الى انفسنا، وان الرزق قد حصل بعملنا وبكد ايدينا. قال سبحانه: قال ا
اوتيته على علم عندي(5). والقائل هو قارون الذي كان (من قوم موسى)(6). ولئن كانت هذه
الآية خاصة به، فانها كاية عامة لكل احد.
قال جل جلاله ثم اذا خولناه نعمة منا قال: انما اوتيته على علم عندي(1). وكذلك، فان الهداية
منسوبة الى الله سبحانه قال تعالى: انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء(2).
والآيات الناطقة بذلك عديدة. الا اننا ننسبها الى انفسنا. وفي الكتاب الكريم ما يدل على ذلك
تعالى: له اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا(3).
وكذلك الشفاء من المرض منسوب الى الله سبحانه. قال تعالى: واذا مرضت فهو يشفين(4).
واخراج الزرع منسوب اليه سبحانه، قال تعالى: أأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون(5). وكذلك
قيادة السفن-الشراعية منها على الاقل – منسوب اليه سبحانه، قال تعالى: ربكم الذي يزجي
لكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله(6). وغيره هذه الايات.
وكذلك فان الانعام، تعتبر من نعم الله المنسوبة اليه مباشرة، قال تعالى: الله الذي جعل ل
الانعام لتركبوا منها ومنها تأكلون(7). وغيره هذه الايات.
ومع ذلك، فان هذه الاشياء كلها، مما ننسبها الى اسبابها بكل وضوح، وبدون أي تأمل فالشفاء
من الدواء. والزرع من الزارع وهو الفلاح. والسفن نحن نصنعها ونسيرها. والانعام نحن
نولدها ونربيها ونستفيد منها. ولا حاجة في هذا الوجدان الواضح الى الاستشهاد باية او رواية،
وهو في واقعه من الاشكال الشرك الخفي.
سابعاً: من اشكال الشرك الخفي. الرياء.
وفيه وردت السنة. منها: ما روي عن زرارة وحمران(8) عن ابي جعفر عليه السلام قال: لو
ان عبداً عمل عملا يطلب به وجه الله والدار الاخرة وادخل فيه رضا احد من الناس، كان
مشركا. وقال(9) ابو عبد الله عليه السلام: من عمل للناس، كان ثوابه على الناس. يا زرارة:
كل رياء شرك.

ومنها: ما روي عن ابي الجارود(10) عن ابي جعفر عليه السلام قال سئل رسول الله (ص)
عن تفسير قول الله عز وجل: (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة
ربه احداً). فقال: من صلى مراءاة للناس فهو مشرك (الى ان قال): ومن عمل عملاً مما امر
الله به مراءاة للناس فهو مشرك. ولا يقبل الله عمل مراء.
وعن مسعدة بن زياد(11) عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام: ان رسول الله (ص)
سئل فيما النجاة غداً (الى ان قال): فاتقوا الله في الرياء فانه الشرك بالله. ان المرائي يدعى
القيامة باربعة اسماء: اي كافر، اي فاجر، اي غادر، اي خاسر حبط عملك وبطل اجرك. فلا
خلاص لك اليوم فالتمس اجرك ممن كنت تعمل له.
وفي حديث اخر(1) عن علي بن اسباط عن بعض اصحابه عن ابي جعفر عليه السلام انه قال:
الابقاء على العمل اشد من العمل. قال: وما الابقاء على العمل. قال : يصل الرجل بصلة
وينفق نفقة لله وحده لا شريك له فتكتب له سراً. ثم يذكرها فتمحى فتكتب له علانية. ث
فتمحى وتكتب له رياء.
ويتصف الشرك عموما بصفات معينة غير محمودة، وكلما كان الشرك في القلب اكثر تطرف
كانت هذه الصفات اشد تركيزاً، حتى انها قد تسيطر على حياة الفرد كلها.
ونحن، مع توجد انواع من الشرك الخفي لا يدركها الا اهلها، ومثل هذا الشرك من الصعب ان نقول
انه يتصف بالصفات الذميمة الاتية، وان كانت الطهارة منه والتنزه عنه اولى واجدر ان على
وهذه الصفات كما يلي:
1- النجاسة المعنوية. قال تعالى: انما المشركون نجس(2). واوضح دليل على انه يراد منه
النجاسة جانبها المعنوي، ان النجاسة بالمصطلح الفقهي، انما هو معنى متأخر عن عصر
صدور الآية، فلا يمكن حمل منطوق الاية عليه. وهذا هو الوجه الذي اختاره السيد الاستاذ.
وهناك تقريبات اخرى لا حاجة الى تفصيلها.
2- الرجس. وهو مذكور في القرآن الكريم مقرونا بالشرك الصريح قال تعالى: فاجتنبوا
الرجس من الاوثان(3). الا ان فهمه من الاوثان أي متعلق من متعلقات الشرك مطلقا. وعندئذ
يمكننا ان نسمع قوله تعالى: انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا(4).

3- البراءة الصادرة عن الله ورسوله ضد المشركين قال تعالى: ان الله بريء من المشركين
ورسوله(5).

4- الكفر: فان المشرك كافر. والكفر ليس فقط هو الخروج عن الاسلام، بل هو اوسع من ذلك
حتى انه ليسمى ترك شكر النعمة كفراً ايضاً. قال تعالى: حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قا
اين ما كنتم تدعون من دون الله. قالوا: ضلوا عنا. وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين(6).
وقوله: اين ما كنتم تدعون من دون الله، يدل على انهم كانوا يتصفون بالشرك، بغض درجا
لا محالة.
ولا ينبغي ان يفوتنا في هذا الصدد سماع الايات التالية:
قال تعالى: ومن يشرك بالله فقد افترى اثما مبينا(7). وقال سبحانه: ومن يشرك بالله فقد
ضل ضلالا بعيدا(8) وقال تعالى: انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة(9). وقال جل جلاله:
ومن يشرك بالله فكانما خرّ من السماء فتخطفه الطير او تهوي به الريح في مكان سحيق(10).
وقال عز من قائل: ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو
اعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم. اولئك
يدعون الى النار والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون.(1)
غير انه ينبغي التسليم ان ظاهر عدد من هذه الايات، هو اختصاصها بالشرك الجلي ولا تعم
الشرك الخفي. والله العالم بحقائق الامور.
فهذا هو الكلام عن الشرك باقسامه، وقد عرفنا انه اعم الاسواء في البشرية عامة، وما عرفنا
ان الشرك الصريح او الجلي موجب للنجاسة، كما هو الصحيح فقهيا، الا في المسيحيين. واما
الخفي منه فليس موجبا للنجاسة، او انه لا يوجب البعد عن الله سبحانه وعدم الاخلاص له، بمقداره.
ومن الممكن القول، بان كل الاديان والمذاهب الخارجة عن الاسلام، ما عدا الكتابيين، فمعتقدهم
من الشرك الجلي. واما الكتابيين فالاحصل فيهم الطهارة الذاتية، والاحتياط فيهم استحبابي.
الكلام في تعدد اهم الفرق الضالة ممن هو محسوب على الاسلام.
فقد ذهب الفقهاء الى الحاق عدد من المعتقدات في داخل المسلمين بالكفر، حتى انهم افتوا
بالنجاسة معتقديها. وخلاصة فكرة الدليل على ذلك فكرتان:
الفكرة الاولى: الحاق الفرد بمعتقده بمنكر ضروري من ضروريات الدين. فان لزم من المعتق
ذلك، فهو كافر، لانه تكذيب للنبي الاسلام (ص) كما قلنا. واما اذا لم يلزم منه ذلك فهو مسلم ما
دام يشهد الشهادتين ويؤمن باليوم الاخر، فله ما للمسلمين وعليه ما عليهم وحسابه على رب
العالمين.
الفكرة الثانية: ما دل دليل تعبدي من السنة الشريفة على نجاسته، سواء تحققت فيه ا
الاولى او لم تتحقق.

اما الفكرة الاولى، فما هو المحتمل انطباقها عليه عدة معتقدات اهمها: المجسمة والمجبرة والمفوضة والحلولية.

ومن المسالك الحديثة التي كانت اصل من الاسلام ثم انسلخت عنه بالمرة: البابية والبهائية(2) ومعه لابد من القول بنجاستهم.

واما الفكرة الثانية، فهو عنوان الناصب الذي يراد به من ينصب العداوة لاهل البيت عليهم السلام.

فينبغي فيما يلي ان نعطي عن اهم هذه العناوين فكرة مختصرة.

المجسمة:

وهو من يعتقد لله سبحانه وتعالى جسماً في الجملة. غير ان المعاني المتصورة لذلك عديدة. نذكر اهمها:

المعنى الاول: ان يكون معتقدا بان الله سبحانه وتعالى عما يشركون، جسم رجل او انسان له يدان ورجلان ورأس وعينان واذنان ولسان ونحوهما. الا انه خالق ورازق.

قال سيدنا الاستاذ(3) حول ذلك: ان هذا القائل ان التزم بلوازمه من الحدوث والحاجة الى الحيّز فلا اشكال في الحكم بكفره ونجاسته لانه انكار لوجوده سبحانه حقيقة. ونفى القدمة

واما اذا لم يلتزم بذلك بل اعتقد بقدمه تعالى وانكر الحاجة، فلا دليل على كفره ونجاسته او كان معتقده باطل.

والفرع الاول لسيدنا الاستاذ صحيح، الا ان الفرع الثاني قابل للمناقشة، لان هذا الفر كفره في يكفي اذ ونيدلا ةرورض فالخب لئاق هنا الا ةجاحلا ركناو مدقلاب لاق ناو ضورفملا ونجاسته. الا ان يقدم لقوله تأويلا.

المعنى الثاني: ان يعتقد المجسّم، بان لله عز وجل جسما كسائر الاجسام الا انه مجهول الشكل والهوية. والكلام فيه نفس الكلام السابق. وعلى ما اخترناه يكون نجساً.

المعنى الثالث: ان يقول: انه جسم لا كالاجسام، كما ورد عنه سبحانه. انه شيء لا كالاشياء. مع كونه قديما وغير محتاج الى الغير.

وقال سيدنا الاستاذ عنه(1): ومثل هذا القول لا يستتبع. الكفر والنجاسة. واما استلزامه الكـ من اجل انه انكار للضروري حيث ان عدم تجسمه من الضروري. فهو يبتني على الخلاف

فيما اذا كان المنكر او انه يوجب الكفر مطلقاً الكفر يستلزم له الضروري انكار ان من المتقدم
عالما بالحال بحيث يكون انكاره مستلزما لتكذيب النبي (ص).

اقول: وكانه اعتراف بالنجاسة على هذا التقدير. في حين لم يذكر ذلك على الاطلاق في القسم
السابق. واما هو الصحيح من الخلاف المشار اليه، فالرأي الثاني. الا ان المفروض ان
المسلمين ينبهون هذا الفرد عن فساد معتقده فان بقي على الفساد كان ملتفتا طبعا وكان
نجساً.

المـجـبـرة:

وهم من يقول بان الله سبحانه وتعالى يجبر العباد على افعالهم حتى انهم بالنسبة اليه كالق
ولوازم تبعات اعمالهم وبالتالي وبسبب تبعات اعمالهم ان المتعدد انهم (2) الاستاذ سيد انور الصلاح بدي اصلح وان
الفأت الى تعالى وتعالى سبحانه بين اليه الظلم ولا اساسا بل بالتكليف والعقاب والثواب للطاعة من غيرهم عقيدة
حيث -يلتزمون- كما لا يلتزموا لم يكن اذا اما .بالتكليف والتبوات للطاعة لانهم عن التكليف والاجتهاد فهم كفارهم
اعتراف بالكتاب والتكليف والعقاب والثواب .فهم غير محكومين بالنجاسة.
اقول: ويمكن الاستدلال بالسيرة على طهارتهم ايضا، من اجل ان ندعي انهم كانوا معاصرا
للمعصومين عليهم السلام، وكانوا معاشرين معهم ومع اصحابهم. ولم يدر مع ذلك احتمال
نجاستهم او كفرهم ولو في خبر ضعيف على الاطلاق.

المـفـوضـة:

وهم من يقول: بان الله سبحانه خلق الخلق واعتزل عنه. والكواكب السماوية الى الخلق انفسهم،
فالكون الان يسير بقوانين الطبيعة المستقلة عن ارادة الله سبحانه. واستنتجوا ان
الوجود او الخالق هو كيف يكون حياة للمجبرة. فالخ، كما ان اطفال مكلفين يكون، كالانسان الاختيار الموافق له
اعماله.
وقال السيد الاستاذ حول ذلك(3): انهم ان التزموا بما يلزم من مذهبهم من اعطاء السلطان للعبد
بالسلطان مع تعالى. فلا مناص من الحكم بكفرهم ونجاستهم، لانه شرك الا محالة، اقول: يعني
من الشرك الصريح.
على الاستدلال ان كما اورد، غير نجاستهم بحكم فالحكم معهم، بذلك لا يلتزمون انهم قال انه الا
طهارتهم بالسيرة في محله، كما قلنا في المجبرة تماما.

الحـلـولـيـة:

وهم الذين يقولون بان الله سبحانه وتعالى يحل في خلقه. وهذا القسم لم يتعرض له السيد
الاستاذ. الا ان نفس التقسيم وارد في حقهم فانهم ان قالوا: بان الله تعالى، حالٌ في الخلق ح

الحاجة اليه. فلا مناص من الحكم بكفرهم ونجاستهم لوضوح ان الله سبحانه وتعالى غني عن خلقه، فهو انكار لضروري في الدين.

وان لم يلتزموا بذلك لم يحكم بنجاستهم. والقول في السيرة، نفسها في السوابق غير ان المط
ان الحلولية، يختلفون عن سوابقهم، لان المجتمع في عصر المعصومين عليهم السلام، كان ذو
حساسية معينة ضدهم، وكانوا يقاطعونهم ويكبتونهم الا ان بناءهم على نجاستهم يومئذ غير
ثابت.

فصل
في الاغسال المجزية عن الوضوء

كل غسل قامت الحجة على مشروعيته واجباً كان او مستحباً وقامت الحجة ايضا على صغراه يعني موضوعه او متعلقه...فهو يجزي عن الوضوء مع انجازه. كما هو الصحيح وعليه مشهور المتأخر وقد ورد ان الوضوء بعد الغسل بدعة.

والمقصود من الموضوع او المتعلق، ان الفرد قد يعلم ان هذا اليوم هو اول شعبان مثلا وكانت الحجة قامت لديه اجتهادا او تقليدا على مشروعية الغسل في هذا اليوم، فيغتسل ويغنيه عن الوضوء لاجل الصلاة او أي عمل مشروط بالطهارة وجوبا او استحبابا. والمهم في تحقيق الموضوع كونه يعلم انه اول شعبان.

الا ان الاغتسال من ناحية متعلقها وموضوعها على اقسام:

الاول: الغسل لاجل المكان كالغسل لدخول الحرم ووقته قبل الدخول.

الثاني: الغسل لاجل دخول الزمان، كغسل اول الشهر ووقته بعد دخوله.

الثالث: الغسل لاجل الفعل كغسل الزيارة ويُعمل قبلها.

وكل هذه الانواع مستحبة ولا يوجد منها واجب بذاته ما لم يجب بالنذر او بالاجر.

واما الواجب فمن الضروري ان يكون الموضوع قد حصل قبله ويعمل الغسل بعد انتهائه كالجنابة والحيض. ولا يوجد موضوع من هذا القبيل للغسل المستحب.

هذا كله مع احراز المشروعية والموضوع.

واما مع الشك في ذلك، كما سوف نشير، فالامر يختلف جزئياً، الا انه لو لم يعلم بمشروعية الغسل، لم يكن له الجزم بالنية، كالغسل في عصر يوم الجمعة او يوم الخميس قضاء مقدما. بل اللازم انجاز الغسل بنية رجاء المطلوبية. ومعه فاذا انتهى الفرد من الغسل لا يعلم انه قد أجزأه عن الوضوء اولا. الا انه لو لم يكن في علم الله سبحانه مشروعا، لم يكن مجزيا، فاللازم في مثل ذلك ان يتوضأ بعده ان اراد الصلاة، وكانت حالته السابقة هي الحدث الاصغر.

وتكون نية الوضوء في مثل هذا الحال على اشكال كلها صحيحة.

1- نية رجاء المطلوبية.
2- نية الواقع.
3- نية مطلق المطلوبية أي الاعم من الوجوب والاستحباب (ويكون بعد دخول الوقت).
4- نية الاستحباب النفسي المتعلق به. فان الوضوء على أي حال مطلوب ذاتي.

فان قيل: ان حالته السابقة ان كانت هي الحدث وكان داخل الوقت كان عليه نية الوجوب، بناء على وجوب مقدمة الواجب، كما هو الصحيح والمشهور. فكيف ينوي الاستحباب.

وجوابه: ان الوضوء المبيح للصلاة ليس من الضروري ان يؤتى به من اجل الصلاة لكي يكون بنية الوجوب. بل يمكن ان يكون هدفه شيئاً آخر، ولو مجرد الكون على طهارة فضلا عن غيره من الاهداف كقراءة القرآن وغيره.

نعم، في فرض السؤال لو نوى كونه مقدمة للصلاة، فاللازم نية الوجوب في الوضوء المسبوق بالحدث. اما الوضوء المسبوق بالحدث والغسل معا، كالذي نتحدث عنه، وكان ينوي به التقديم للصلاة لم يجز ان ينوي به الاستحباب النفسي، بل ينوي به احدى النوايا الثلاث الاولى.

هذا من ناحية مشروعية الغسل، وكذلك من ناحية الشك في الموضوع، كما لو شك في ان اليوم هو اول الشهر او لا. واغتسل غسل اول الشهر. فمن الضروري ان ينوي الرجاء في الغسل.

كما انه من الضروري ان ينوي احدى النوايا الاربعة السابقة في الوضوء بعده. وعلى اي حال فالحديث عنه هو الحديث السابق، بقي ان نعرف كيف يكون الغسل مشكوك المشروعية.

اما الاغتسال الواجبة، فغير مندرجة في هذا الكلام، لانها جميعا واضحة المشروعية.

الا ان الاغسال المستحبة، قد وردت بطريق حجة، فتكون مشروعة باليقين وتكون مجزية عن الوضوء وقد تكون واردة بطريق غير حجة. كالروايات الضعيفة – مثلا – كما هو الغالب. الا ان الفقهاء مع ذلك افتوا باستحبابه وجواز انجازه ولو رجاء. ولكنهم افتوا بعدم اجزائه عن الوضوء ولو احتياطا، الامر الذي يحتاج معه الى النوايا السابقة.

والدليل في فتواهم بالاستحباب، بالرغم من ضعف الطريق هو ما يسمى بقاعدة التسامح بادلة السنن. طبقا للروايات وردت وفهموا منها ذلك.

منها ما في الصحيح عن صفوان[1] عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به (فعمله) كان له اجر ذلك وان كان رسول الله (ص) لم يقله. (وان لم يكن على ما بلغه).

وفي الموثق عن هشام بن سالم[2] عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه.

الى عدة روايات اخرى، الى حد قد يقال: كونها مستفيضة يوثق بصدور بعضها اجمالا.

وتقريب الاستدلال لمحل الكلام باحد تقريبين:

التقريب الاول: التمسك بالفقرة الاولى من الروايات، والتي تقول بما مضمونه: من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له ذلك.

فان اذه البلوغ دق يكون بطريق حجة، وقد يكون بطريق ليس بحجة، فمن زاوية شموله امل
ليس بحجة، يمكن الفتوى بالاستحباب، ولو رجاء.
التقريب الثاني: التمسك بالفقرة الاخيرة، وهو قوله: واو لم يكن على ما بلغه. الذي يعين ال
الثاني من الاطلاق الذي عرفناه في الفقرة الاولى، فلو كان الطريق مكذوبا والرواية ال اصل
لها، ولكن المكلف ال يعلم، كان ثواب العمل له.
وقد يقال: انه يمكن ان يستفاد من هذه الروايات الاستحباب الكامل للاعمال الواردة بالطرق
غير المعتبرة. فال حاجة الى نية رجاء. كما تكون الاغسال المندرجة تحتها مجزية عن
الوضوء وال حاجة الى نية رجاء ايضاً.
وقد ذهب الى ذلك جمع من الفقهاء.
وجواب ذلك: اننا ان فهمنا من الثواب معنى الاجزاء بحيث كانت هذه الروايات، وهي حجة،
تجعل روايات المستحبات كلها حجة ثانوية، وان لم تكن كذلك بالعنوان الاولى...فان فهمنا
الاجزاء او الحجة، كان ذلك الاحتمال وجيها بل صحيحا.
اال ان معنى الثواب غلة وعرفا ليس ذلك، بل هو الطمع بالثواب الاخروي، بغض النظر عن
الاجزاء والحجية، ومعه فالمكلف يعطي الثواب ال الاجزاء وال الحجية. اذن فتبقى ادلة
المستحبات خالية عن الحجية. فالبد فيها من نية الرجاء كما البد من حاجة الاغسال المندرجة
تحت هذه القاعدة الى الوضوء المنوي به الرجاء ايضا.
وقد يقال: اننا يمكن ان نتمسك بقوله في الصحيحة: على شيء من الخير حيث افترض الامام
(ع) ذلك العمل اوال خيرا محرزا من هذه الناحية. في حين انه قال: واو لم يكن على ما
بلغه. ومعنى ذلك ان الامام (ع) بمثل هذا اللسان والبيان يريد ان يجعل الحجية لما ال حجية له
والاجزاء لما ال اجزاء له.
وجواب ذلك: احتمال ان يكون المراد بالخير، ما كان خيرا بنظر العقل او ذوق المتشرعة، او
فرد مما كان اكثر افراده مستحبا ونحو ذلك. واذا دخل الاحتمال بطل الاستدالل.
ولسان الرواية بعيد عن التنزيل، لنفهم منه ما قال السائل. ودعوى انها تشير الى تنزيل باس
يكون به العمل خيرا في المرتبة السابقة. فهو شكل من الاستفادة السابقة، كما هو غير خفي.
اذن، فلم يبق لنا اال نية الرجاء في الاغسال، وكذلك احتاجت الى الوضوء المقصود به الرجاء.
واما تعيين هذه الاغسال، او بتعبير اخر: تمييز انه أي الاغسال وارد بطريق حجة لتجزي
عن الوضوء تماما. واياّها ليست كذلك فهذا راجع الى الاجتهاد او التقليد. فالمجتهد يرجع الى
راي نفسه والمقلد يرجع الى راي مجتهده.

ونحن ذاكرون فيما يلي قائمة بعناوين الاغسال الواردة بطريقة حجة، في راينا، والتي تكون مجزية عن الوضوء، ونقسمها حسب التقسيم السابق: المكان والزمان والفعل.

الاغسال المكانية: الغسل لدخول الحرم المكي. والغسل لدخول مكة والغسل لدخول الكعبة والغسل لدخول المدينة والغسل لدخول حرم رسول الله (ص)، والغسل لدخول حرم أي واحد من المعصومين عليهم السلام اعني مدافنهم.

الاغسال الزمانية: غسل يوم عيد الفطر، وغسل يوم عيد الاضحى وكلاهما يوم واحد وان اعتبره الناس عدة ايام. فعيد الفطر هو يوم الاول من شوال مع احراز الهلال شرعاً وقيام الحجة على ثبوته. وكذلك الايام الاخرى من الاشهر التي سنشير لها. وعيد الاضحى هو اليوم العاشر من ذي الحجة الحرام مع قيام الحجة على الهلال ايضاً. والاحوط انتهاء وقتها عند الزوال. فالوقت محصور من طلوع الشمس الى الزوال من الفطر والاضحى.

وغسل يوم عرفة وهو التاسع من ذي الحجة الحرام وغسل يوم التروية وهو اليوم الثامن منه. وغسل يوم الغدير وهو اليوم الثامن عشر منه. وغسل يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون منه، وغسل الليلة الاولى والليلة السابعة عشر والليلة الحادية والعشرين والليلة الثالثة والعش شهر رمضان المبارك.

والغسل عند احتراق قرص الشمس او القمر عند الكسوف او الخسوف. وغسل يوم المبعث النبوي، وهو اليوم السابع والعشرون من رجب.

الاغسال الفعلية: غسل الاحرام في الحج المستحب وانما قيدناه بالمستحب لان الكلام الان في الاغسال المستحبة والا فغسل الاحرام لاي حج واجباً كان او مستحباً ثابت بطريقة حجة ومجزئ عن الوضوء. والغسل للاستخارة والغسل للاستسقاء والغسل لانجاز صلاة الكسوف او الخسوف اداء وقضاء.

وعلى أي حال، فيجب ان يحرز المكلف ثبوت غسله شرعاً بطريقة حجة ليعمل عليه. والا فالاحوط له مع الشك ان يطبق نية الرجاء، ومعه فالاحوط في كل ما يسمعه الفرد من الاغسال غير ما سبق ان يكون كذلك.

نذكر بعض المشهور منها، مما تكون فيه نية الرجاء ضرورية، فمنها: تقديم غسل الجمعة يوم الخميس. غسل اول يوم من كل شهر، عدا ما سبق. غسل ليلة الفطر، الغسل للذبح والنحر والحلق في الحج. الغسل لمس الميت بعد تغسيله، الغسل في الليالي الفرد من شهر رمضان ع ليالي القدر. الغسل في جميع ليالي العشر الاواخر منه عدا ليالي القدر، غسل يوم النيروز غسل اول رجب ووسطه وآخره. غسل ليلة النصف من شعبان والغسل في يوم النصف منه، الغسل في اليوم التاسع من ربيع الاول واليوم السابع عشر منه. والغسل في اليوم الخامس

والعشرين من ذي القعدة. الغسل لزيارة المعصوم من بعيد. الغسل لقتل الوزغ. والغسل لمن قصد مصلوبا ليراه بعد ثلاثة ايام.

فصل
في قاعدة الامكان في الحيض

وهي قولهم: ام يمكن ان يكون حيض اف وهف حيض. ولم نجد من خاض غمار الاستدلال عليها

مفصل، الا السيد الاستاذ. اما الاخرون فقد اقتصروا على ادعاء الاجماع عليها، والاستفادة

البسيطة من بعض الاخبار.

وحيث انها قاعدة خارجة نسبيا عن تفاصيل المسائل الفقهية بسان بحثها في كتابنا هذا. وح

ان المنهجة والاستفادات التي سار عليها بحث السيد الاستاذ لا تخلو من نظر لكان من اللازم انه

اعطاء منهجه واستفادات جديدة حسب توفيقه عز وجل.

ومقتضى الترتيب في المنهج ان نحاول ان نفهمها اولا. ثم ان نستدل عليها ثانياً.

فهم القاعدة:

ولوا ام يوجه انه فيها لفظ الامكان المأخوذ فيها. فما المراد به. والاحتمالات في ذلك عديدة:

الاول: الامكان الاحتمالي. والمراد به مجرد الاحتمال. يعني: ام يحتمل ان يكون حيضا فهو

حيض.

الثاني: الامكان الذاتي. والمراد به عدم الاستحالة. يعني: كل ام لا يستحيل ان يكون حيضا فهو

حيض.

الثالث: الامكان الوقوعي. والمراد به عدم وجود محذور عقلي في الحكم بكونه حيضا. فما لم

يكن كذلك فهو حيض.

الرابع: الامكان القياسي. وهو الذي اصطلحه السيد الاستاذ(1) في هذا المقام واراد به القياس

الى ادلة الشروط والاخبار الواردة في الحيض. فكل دم يمكن ان يكون حيضا بالقياس اليها فهو

حيض.

الخامس: الامكان الشرعي. وهو الذي نصطلح به في هذا الصدد. ومعناه: ان كل دم لا محذور

ان يكون حيضا من الناحية الشرعية فهو حيض.

وهذا يقرب الى حد ما من الاحتمال الرابع، ولكننا سنتبين فيما بعد الفروق بينهما.

واما تمحيص هذه الاحتمالات:

فالاحتمالين الثاني والثالث غير واردين بالمرة، لان القائل بهما اخذ المسألة من الناحية العق

والفلسفية مع ان الامر شرعي ولا دخل له في الفلسفة. ولوضوح ان الدم الاقل من ثلاثة ايام

مثل ليس الحال عقلي ان يكون حيض لو ضيح نوكي ان لقعلا مزلي منه محذور عقلي. ولكن الشارع لم يحكم
بحيضته.
قد يفسّر ذلك: بان الامكانين راجعان الى التشريع يعني الامكان الذاتي شرعا والامكان
الوقوعي شرعا فهذا :
اولا: خلاف المصطلح لهذين الاصطلاحين المختصين بالعلوم العقلية.
ثانياً: يكون المراد منها ارجاعاً الى احد الاحتمالين الاخيرين، ولا يكونان احتمالين مستقلين.
واما الاحتمال الاول: ففيه وجهان:
الوجه الاول: مجرد الاحتمال الصرف. وهو ساقط في نفسه، ما لم يؤوّل باراده شيء اخر
يعود الى الوجه الثاني او غيره فلا يكون وجها في نفسه.
والوجه في سقوطه، ان هذا الاحتمال ان كان الدليل المعتبر قد قام على خلافه، فلا اشكال في
عدم حجيته. وان لم يقم الدليل على خلافه من ناحية اساس الشرائط الشرعية، اذن فهو ليس
مجرد الاحتمال، وانما يعود الى الوجه الثاني او الى الاحتمالين الاخيرين من الخمسة المتقدمة.
الوجه الثاني: ان يراد به الاحتمال القائم فقهيا وشرعا ولو انه لم يفد بدليل معتبر. فهذا بعين
الوجهين الاخيرين.
والذي يقرب من الوجدان ان الاصحاب انما ارادوا الاحتمال بهذا الوجه الاخير، بعد ان كان
فساد ما تقدم من المحتملات واضحاً اذن فالامر راجع الى احد الاحتمالين الرابع والخامس،
وليس لنا خلاف حقيقي معهم. وانما لابد من الوقوف على تصحيح هذين الاحتمالين نفسيهما.
وتصحيحهما متوقف على ما ذكره السيد الاستاذ من شروط جريان قاعدة الامكان هذه.
ومن الطريف انه ذكر(1): انها انما تجري في الشك بنحو الشبهة الحكمية او بنحو الشبهة
الموضوعية، وكذلك في بعض الامثلة التي سنسمع قسماً منها.
مع العلم ان الشك في المسائل الفقهية كلها، ويريد به الشك السابق على الدليل، لا يعدو احـ
هذين الشكلين. او –على الاقل– اهم الاشكال المهمة والاكثر تطبيقا في الفقه كله. فماذا يبقى
اذا استثنينا هذين الشكلين؟
وكأن السيد الاستاذ ايضا ارادوا بالشبهة الموضوعية: الشبهة المصداقية(2)، او اراد اندراجها فيها
على الاقل، والمهم الان ان قاعدة الامكان لا تشمل الشبهة المصداقية ايضا.
فماذا يبقى من الشكوك المحتملة فقهيا اساساً الا الشك في المتعلق وهو امر لا ربط له في
المقام، فان منه الشك في الامتثال. فان المتعلق هو المأمور به فاذا شك انه امتثل ام لا كان ذلك
من الشك في المتعلق.

اذن، فعلى ما قاله السيد الاستاذ لا يبقى مورد لهذه القاعدة على الاطلاق.

ومن الطريف ان العرف الذي وافق(3) على كونه مصداقا محتملا للقاعدة وهو ما اذا كان الدم ثلاثة ايام مستمرة وغير متجاوز العشرة والمتخلل بين هذه وبين الدم السابق اقل الطهر. والمردد بين الحيض والاستحاضة لاجل الشك في تحقق الشرائط محكوم بالحيضية بمقتضى النص. اقول: اذا ايضا شك بنحو الشبهة الحكمية. ولم يتحصل بين هذا العرف والعرف الذي ذكره مثالا للشبهة الحكمية أي فرق.

وكذا العرف(4) وهو ما اذا رأت المرأة الدم ثلاثة ايام، وشككت في انه حيض من جهة الشك في انه هل يعتبر التوالي في الثلاثة ام لا. فكلا العرفين شبهة حكمية راجعة الى الشك في تحقق الشرائط المعتبرة، ولم يتحصل فرق بينهما. كل ما في الامر ان الشك يتخلف، فالشرط المشكوك في العرف السابق هو احتمال: ان يكون الحيض في وقت العادة ان كانت ذات عادة. وهو في العرف الاخير المشكوك في الشرط. ونحوه. مضطربة تكون ان الحيض لون بلونه او احتمال توالي الدم في الثلاثة.

ومن مثال الشبهة الحكمية المزبور رأي السيد الاستاذ(5) ان المرجع فيه هو الاطلاقات بوجوب الصلاة وجواز الوطي. ولم نجد من تمسك فيه بقاعدة الامكان.

وجوابا ذلك من عدة وجوه، منها:

الوجه الاول: ان الدليل على توالي الثلاثة وهو ظهور الثلاثة في التوالي عرفا ولي يستسلت الاطلاقات.

الوجه الثاني: ان تلك الاطلاقات لا يمكن شمولها للمورد لكونها من الشبهة المصداقية لانها مقيدة بغير الحائض، والمفروض الشك في كونها حائضا ام لا. فلابد من قاعدة مسببة رتبة من اصل او ظهور يعين كونه حيضا او لا.

وللشبهة الموضوعية ذكر عدة امثلة(1) تشترك في الفكرة الاساسية وهي احراز الشبهة الحكمية، يعني التأكد من الحكم او قل: من الشرط او الشروط المعتبرة في الحيض.

فمنها الشك في بلوغ الصبية الذي ينتج الشك في ان ما رأته من الدم هل هو حيض ام لا. لاشتراط البلوغ في الحكم بالحيض.

وفي مثله لا يصل الى قاعدة الامكان. قال(2): ومنه ما اوردوا على من قال بحيضية الدم المشكوك بلوغها فاستكشفوا بلوغها برؤية الدم واجدا للصفات من باب جملة شرائط الحيض حينئذ من جهة ومع الشك كيف يمكن الحكم بكون الدم حيضاً.

والصحيح ان هذا ليس مورد قاعدة الامكان من اجل وجود قواعد مسبقة في الشريعة تدل علي الحكم، وهو عدم كون حيضاً. الا يمكن –شرعاً– ان يكون حيضاً.
وذاك الدليل: اما ما دل من الروايات علي ان الحيض من علامات البلوغ. واما استصحاب عدم البلوغ الذي يكون موضوعاً للحكم بعدم الحيضية.
ومن امثلة الشبهة الموضوعية(3): ما اذا كانت المرأة عمياء ولم يكن عندها من تستخبره الحال، فلم تدر ان الدم واجد للصفات او غير واجد، في مورد يكون تكليفها الرجوع الى الصفات كبعض الوجوه.
قال الشيخ بالحكم بالحيضية اذا لم يكن واجداً للصفات لان الصفرة في غير ايام العادة ليس بحيض فلا يحكم في شيء من ذلك بالحيضية، بمجرد كون الدم حيضاً.
اقول: وكأن المفروض انها ذات عادة، وانها رأت الدم في غير ايامها. والا لم يستقم الجواب حكماً وهو كذا لمشي الى المبتدئة والمضطربة كما هو واضح.
واذا اخذنا هذا المفروض مسلماً، لم يمكن الحكم بالحيضية، لان الصفرة في غير ايام العادة ليس بحيض، كما قال. بل لان أي دم ترى المرأة خارج العادة فهو ليس بحيض وان كان ما دام لم تستبطع. للوضوح الفقهي ان ذات العادة ترجع الى عادتها في مثل هذه الموارد.
واذا اطلعنا علي هذه الامثلة امكننا ان نميز بين التعريفين الوارد عن الشيخ والمكاسب لقاعدة الامكان أي ما اختاره من المسائل من مسائل الحيض، ما اختاره السيد الاستاذ وما اختاره. اما ما اختاره، فهو ان نسبب الى الاخبار والادلة والواردة. فان امكنها بالقياس اليها ذلك فهو حيض والا فلا.
وهذا الوجه فيه عدة مناقشات نذكر بعضها:
اولاً: ان الامكان بالقياس اليها، ما معناها؟ هل معناها الدلالة علي كونه حيضاً او لا. فان كان ان امكنها بالقياس الى الادلة هذه المتمسك لقاعدة الامكان. وان لم يكن معناها ذلك فبمن يمكن ان يكون معناها ذلك كان نستفيد الحيضية؟
ثانياً: ان الاعتقاد بالامكان او قيام الحجة عليه، فان يحتاج الى مقتضي وشرط وعدم المانع، فان كان السيد الاستاذ قد قصد ذلك كله، بحسب الفهم من الادلة، فهو المطلوب، ويكون هذا هو عين ما قصدناه في الوجه الخامس، كما سنوضحه. الا ان هذا خلاف ظاهر عبارته. بل ظاهرها الاقتصار علي النظر الى المقتضي، فان وجدناه الى جانب الامكان كفى ذلك في القاعدة.
ومن الواضح ان هذا وحده غير كاف لاحتمال وجود المانع ومن هنا قلنا في الوجه الخامس:
ان لا يكون هناك محذور. أي مانع عن التمسك بالقاعدة واعتبار الدم حيضاً. وهذا هو الفرق

فيه، روذحم ال و ا ةل احتسا الما نكممال نال ناكمالا ىنعم ىلا اضيا قربا و هو .نيهجولا نيب
طقف يضتقمال هيف رفوتي يذلا ه و سيلو.

:ةدــعاقلا ةــلدا

:رومأ ةدع ضيحلا يف ناكمالا ةدعاق ىلع هب لدتسي نا نكمي وا هب لدتسا ام
.ىعدمال عامجالا :لوالا ليلدلا
يأر نع افسك ايدبعت اعامجا سيل هنا نم هباوج يف (1)ذاتسالا ديسلا لاق امك رمالا نا الا
نم لقا الو .لالدتسالا يف رادملا يه نوكتف ،رابخالا ىلا ةدعاقلاب نولئاقلا دنتسا لب .مامالا
.اهيلا مهدانتسا لامتحا
.ةبلغلا :يناثلا ليلدلا
ريغ :لوا :ةبلغلا هذه نا الا .امها ءاسنلا نيب رثكا هناو ،ةضاحتسالا ىلع ضيحلا ةبلغ ينعي
يبسن ةليئض ةبسنب يهف ضيحلل ةبلغ كانه ناك ناف .ًادج ريثك ةضاحتسالا مد نال ةملسم
.لامتحالا ريغ ديفت
.-ملس ولـ ةبلغلا هذه نم جتانلا نظلا ىلع ليلدلا مدع نم (2)ذاتسالا ديسلا هلاق ام :ًايناث
.ةضاحتسالا مدع ةلاصا :ثلاثلا ليلدلا
:هوجو نم هباوجو
.ضيحلا مدع ةلاصاب هتضراعم نم (3)ذاتسالا ديسلا هلاق ام :لوالا هجولا
يتلا ةرفوتملا لوصالاو ةلدالا ىلا ضراعتلا دعب عجرن انا دبالا اذ ،يفكي ال هدحو اذه نا الا
.هلوح حيضوتلا ضعب يتأنسو .ًاقبسم اهيلع ليلدلا مت دق ناك ول ناكمالا ةدعاق امنه
ةضاحتسالا مد نال ةتبثملا لوصالا حضوا نم هنوك نم اضيا (4)هلاق ام :يناثلا هجولا
.يلقعلا مزاللاب الا ،رخالا دوجو تبثي ال امهدحا مدع ةلاصاف ،نارياغتم نامد ضيحلاو
الا نا اذه هجولا اضيا ال يفكي ،هنال سيل مرادنا نم اذه الصل نييعت هنوك حيضاً ، لب مراد
.ناكمالا ةدعاق ىلع لالدتسا وه امنا هنال .ًاضيح هنوك ناكما نييعي نا لدتسملا
.ةيلعفلا نييعي ال امك ،ناكمالا نييعي ال ةضاحتسالا مدع ةلاصا نا وهو ،لاكشالا هجوت هنا نمو
ناف ناك هنا كانه ةضاحتسالاب مكحلا ناكما مدع باحصتسا وهف ىعدم باحصتسا ،امرط لاح
.اباحصتسا ،ناك امك رمالاف

الا ان اذه ريغ تام، الان مثبت ايضاً، الان لا يعين امكان الحيض الا باللازم العقلي. على ان
المرأة هي بعد عوضوملاو ةرهاطلا ةأرملا هو قبل عوضوملا ناف عوضوملا ددعتل جار ريغ
التي رأت دما.

وهو موضوع اخر فرع .فتأمل.

الدليل الرابع: اصالة السلامة.

بتقريب: ان الاستحاضة نحو من الامراض او العيوب، فتجري اصالة السلامة في المرأة او في
الدم لنفي كونه عيباً فيتعين انه ليس باستحاضة بل حيض.

ويؤيده ما دل من الاخبار، على ان دم الاستحاضة انما عرق عابر(1). وانه فاسد(2).

الا ان اذه الاستدلال ليس بتام:

اولا: لعدم الدليل على اذه الاصل في مثل اذه المورد لان الدليل اما ان يكون هو السيرة او
الاخبار، وكلاهما غير تام. اما السيرة، فباعتبار قيام اصالة السلامة انه على اصالة الصحة
في المعاملات. الا انه ليس بصحيح ليس منه الان ول سلم وجود السيرة فانه ك الف نسلم انه .ول حصول ان
العقلاء يكرون قرف بين الدمين.

واما الاخبار، فمنها ما عن غير واحد(3) في حديث طويل عن ابي عبد الله (ع) قال في يوم:
وسئل عن الاستحاضة فقال: انما ذلك عرق عابر (خبيث) او ركضة من الشيطان. وفي اخر
عن يونس عن بعض رجاله(4) عن ابي عبد الله عليه السلام، قال في حديث: فذلك الذي رأته
لم يكن من الحيض انما ذاك من علة: اما قرحة في جوفها واما من الجوف.

وفي خبر اخر عن اسحاق بن جرير(5) عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث يقول فيه: دم
الاستحاضة فاسد بارد.

الا ان اذه الاستدلال لا يتم لعدم تمامية الخبرين الاخيرين سنداً، وعدم تمامية الخبرين الاخيري
سنداً، وعدم تمامية الاول دلالة. لان الصفات التي سمعناها منه لا تدل على اصالة السلامة
مطلوب اثباتها. كما هو معلوم. وغاية الامر دلالته على قلة نسبة الاستحاضة للحيض. واذو
وجه آخر غير اصالة السلامة.

الدليل الخامس: على قاعدة الامكان: الاخبار.

وبالدو انه من ضرع الاخبار التي يدعي دلالتها عليها.

منها: الاخبار الواردة في ان الدم الذي تراه الحبلى حيض. يعني بعد كونه جامعا للشرائط الا
من هذه الناحية.

كصحيحة عبد الله بن سنان(6) عن ابي عبد الله (ع): انه سئل عن الحبلى ترى الدم اتترك الصلاة. قال: نعم، ان الحبلى ربما قذفت الدم.

وصحيحة ابي بصير(7) عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الحبلى ترى الدم. قال: نعم، انه ربما قذفت المرأة الدم وهي حبلى.

ومرسلة حريز عمن اخبره(8) عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام في الحبلى ترى الدم، قال: تدع الصلاة فانه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج، وتلك الهراقة.

وتقريب الاستدلال بها ما ذكره السيد الاستاذ(1): من ان كلمة ربما لا تفيد غير الاحتمال. فالسائل انما سأله عن حكم الدم لاحتمال عدم كونه حيضاً. ولو من جهة احتمال ان الحامل لا تحيض فدلت الصحيحة بتعليلها على ان كل دم يحتمل ان يكون حيضا فهو حيض.

الا ان هذا التقريب غير تام. لعدة وجوه:

الوجه الاول: انه مبني على ان قاعدة الامكان معناها الاحتمال لا ما اختاره السيد الاستاذ نفسه من معناها. اذ لا يستقيم على ما اختاره لوضوح ان الامام عليه السلام ولم يدر القياس الى الادلة المتوفرة.

الوجه الثاني: ان كلمة (ربما) لا تفيد الاحتمال في هذا السياق على الاطلاق. وانما تفيد معنى (قد) او (احيانا) يعني انها قد تقذف الدم او انها تقذفه احيانا. وهو امر واقعي لا ربط له بالاحتمال الذهني.

ويؤيده في المرسلة من (انه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج) فانه تعبير عن معنى واقعي لا عن امر ذهني.

الوجه الثالث: ان (ربما) لو دلت على الاحتمال فغايته ان الامام (ع) نفسه تمسك به لاجل الحكم بالحيضية. اذ من الواضح انه لم يعط للسائل حكماً ظاهرياً اساسه احتمال الحيض. فان قوله (نعم) وقوله (تدع الصلاة) واضح بالحكم الواقعي.

ومن الاخبار المستدل بها:

موثقة يونس بن يعقوب(2) قال: قلت لابي عبد الله (ع) المرأة ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة. قال: تدع الصلاة. قلت: فانها ترى الطهر ثلاثة ايام او اربعة، قال: تصلي. قلت: فانها ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة، قال: تدع الصلاة. قلت: فانها ترى الطهر ثلاثة ايام او اربعة. قال: تصلي: قلت. فانها ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة، قال: تدع الصلاة. تصنع ما بينها وبين ش
فان انقطع الدم. والا فهي بمنزلة المستحاضة.

وتقريب الاستدلال ما ذكره السيد الاستاذ(3) من ان قوله: تدع الصلاة يدل على ان الدم المحتمل كونه حيضا او استحاضة حيض. وذلك لضرورة ان الدم ثلاثة ايام او اربعة يحتمل ان يكون استحاضة ولا تعين له في الحيضية.

بل الحال كذلك في جميع النساء لعدم علمهن بالغيب وان الدم حيض، لان مجرد رؤية الدم بهذا المقدار لا يدل على انه حيض. ومع ذلك فقد حكم الامام (ع) بكونه حيضا.

غير ان هذا الوجه غير تام، لابتنائه كسابقه على معنى الاحتمال اما اذا قسنا المسألة بالقواعد الواردة، فان الامر متعين بالحيضية في الرؤية الاولى للدم، التي سبقتها ايام طويلة من الطه او قل: ان الامر يختلف بين ذات العادة والمضطربة، كما يختلف في لون الدم. ولكل صورة حكمها خارجا عن قاعدة الامكان، وانما نصير الى هذه القاعدة مع تعذر كل القواعد السابقة رتبة عليها.

ولا يحتاج الامر الى علم الغيب اذا استمر بها الدم ثلاثة ايام متتابعة فما فوقها. بل لا يح اليه ايضا فيما دونها في الغالب، الا في المبتدأة التي لا تعلم استمرار الدم بها حتى ب المقدار. والا فالمعلوم الغالب من النساء علمهن استمراره سواء كن من ذوات العادات ام لا.

مضافا الى ان هذه الرواية من المجملات المحتاجة الى التأويل، في كثير من فقراتها، الامر الذي يجعل الاجمال محتملا حتى في الفقرة الاولى ايضا. فتأمل.

ومن الاخبار المستدل بها:

صحيحة عبد الله بن المغيرة(1) عن ابي الحسن الاول (ع) في امرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوما ثم طهرت. ثم رأت الدم بعد ذلك. قال: تدع الصلاة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس.

وتقريب الاستدلال: ما ذكره السيد الاستاذ(2) من ان التعليل دال ان المدار في الحكم الحيضية عدم اشتماله على المانع. لانه يبين ان الدم في مورد السؤال لا مانع من كونه حيضاً لتحقق شرائطه التي منها تخلل اقل الطهر بينه وبين الحيضية السابقة لمضي ايام الطهر مع ايا النفاس.

والجواب من وجهين:

الاول: ان الحكم فيها وارد مورد الغالب، لان المعلم الغالب من النساء يرين الدم كل شهر تماما او تقريباً فكذلك نسبة النفاس الى الحيض ايضا فينبغي ان يقع الحيض بعد شهر م النفاس.

دق رهطلا مايا ان لب ،لطاب موهت وهف رهشلا ةليطسافنلا ةلاح يف تناك اهنا ةأرملا موهت اماو
،ىلوالا ةرشعلا يه تناك سافنلا مايا نا :الثمف .سافنلا مايا تزاجت امك رهشلا لالخ تزاجت
نوكت نا يرورضلا نمف ،ملعت ال يهو ةضاحتسم ينعي ،اموي نيرشع ةرهاط ةأرملا تيقبو
.امضيح لوا يف نالا
ةيحان نم اضيح مدلا نوك لامتحاب طبر يأ هل سيلو ةياورلا نم موهفملا نومضملا وه اذه
.يرهاظلا مكحلا
ال نكلو ،حيحص اذهف ،لئاسلا نهذ يف ناك ام هب ديرا نا .اضيح مدلا نوك لامتحا نا :يناثلا
ناو .ناك ام ًانئاك لامتحا هيفف لاؤس لكو .لاؤسلا ءاج امل لامتحالا الول هنال ،مكحلاب طبر
ان حوضول ،ةياورلا قايس نع ديعب اذهف مامالا اهبصني يتلا ةيرهاظلا ةدعاقلا عوضوم هب ديرا
.يرهاظلا ةيضيحلاب يعقاولا مكحلاب يمار (ع) مامالا
:اهب لدتسملا رابخالا نمو
ناك ناو .ىلوالا ةضيحلا نم وهف مايا ةرشع لبق مدلا تأر اذا ةأرملا نا ىلع ةلادلا رابخالا
هيلع رفعج يبا نع (3)ملسم نب دمحم ةحيحصك .ةلبقتسملا ةضيحلا نم وهف ةرشعلا دعب
ةرشعلا دعب ناك ناو ىلوالا ةضيحلا نم وهف مايا ةرشع لبق مدلا ةأرملا تأر اذا :لاق مالسلا
.ةلبقتسملا ةضيحلا نم وهف
.اهنومضمب ىرخا صوصن كانهو
هو ةياورلا نم ةيناثلا ةرقفلاب كسمتلا نم ،اضيا ذاتسالا ديسلا هركذ ام لالدتسالا بيرقتو
لطهر ةرشعب ةرشعلا دييقت دعب .ةلبقتسملا ةضيحلا نم وهف ةرشعلا دعب ناك ناو :هلوق
ةضاحتسالاو ضيحلا نيب ددرملا مدلا نا ىلع انلديف مايا ةرشع رهطلا لقا للخت ةرورضو
.ةلاحم ال ضيح – ماقملا يف امك–
ان نيح يف ،ةقباسلا تاياورلاك امامت ،يرهاطب سيلو يعقاو اهعوضوم نا :كلذ باوجو
.ايعقاو سيلو هيف كشلا ريدقت ىلع بترتم ةضيحلاب يرهاظ مكح ةدعاقلا نومضم
ديسلا هراتخا يذلا وه امك ،ىرخالا ةلادلا ىلا اهسيقن نا اندرا ول ةياورلا نا ىلع
رادقمب الو لوالا مدلا ةدم تناك مك ملعن ال اننال .تادييقت ةدع نم اهل دبالف ،ةدعاقلل ذاتسالا
.كشلا هيف ذخؤي مل ضيحلاب مكحلل يعقاو عوضوم وهو ،ةرشع نم لقا وه يذلا رهطلا
ةمولعم نكت مل اذا امب اهدييقت نم دبالف ،ةرشعلا دعب مدلا تأر اذا ام وهو ،ةيناثلا ةرقفلا اماو
يأ ىلعو تمدقت اهتداع نا ملعت نا الا اهتداع دوم ىلع لمعلا مزاللا ناك الاو ،اهنامز ةداعلا
.ةيضيحلاب مكحلل يعقاو عوضوم اضيا وهف لاح

واذا تمت جولتنا في هذه الاخبار المدعى دلالتها على قاعدة الامكان نعرف انه ليس هناك أي خبر دال على تلك القاعدة. اذن، فهي قاصرة من حيث المقتضي، لان كل الادلة السابقة عليها بما فيها الاجماع والاخبار لم تنهض للدلالة عليها. ومن الواضح ان من عدم المقتضي لم يبحث عن وجود المانع.

وقد ذكر السيد الاستاذ عدة السنة للروايات التي تصلح ان تكون معارضة لتلك الادلة على القاعدة.

الا ان الصحيح: ان الروايات الواردة في باب الحيض تتخذ كل الاحتمالات بنظر الاعتبار. بما فيها اختلاف لون الدم، والتي رواها السيد الاستاذ في الطائفة المعارضة...... مما لم يبق مجال لجريان قاعدة الامكان الا اننا ليس لنا مورد مهم من حيث القواعد العامة ونشك في كونه حيضا لنجري قاعدة الامكان.

ومنه نعرف ان كل تلك الروايات الواردة تصلح للمعارضة مع هذه القاعدة. باحد شكلين:

الشكل الاول: كونها نافية لها، باعتبار كونها محددة لتكليف اخر، قد لا يكون هو الحكم بالحيضية. وحتى لو كان ذلك، فانه من اجل موضوع اخر غير مدرج امكان التحيض.

الشكل الثاني: ان تلك الاخبار تعرف القاعدة موضوعا، حتى على تقدير ثبوتها، فانها تبت للتكاليف بطريق حجة، لا يبقى المكلف شاكا في كونه مشمولا للقاعدة.

وبتعبير اخر: لا يوجد مورد ينطبق عليه تعريف القاعدة الذي سمعناه وهو ان لا يكون هناك محذور من جهة الادلة في كون الدم حيضا، لان الحكم بالحيضية ان كان من جهة تلك الادلة، فهو استغناء عن تلك القاعدة، وان كان من جهة مخالفة تلك الادلة وعصيانها، اذن ففيه محذور لتطبيق القاعدة فلا ينطبق التعريف.

ولنطبق مختصراً هذه الفكرة على الفرع رآه السيد الاستاذ مصداقا المحتمل لقاعدة الامكان. وهو ما اذا استمر الدم ما بين الثلاثة والعشرة، وفصل بينه وبين الدم السابق اقل الطهر. فانها مورد لقاعدة الامكان، مع ثبوتها اول وعدم وجود دليل اسبق منها رتبة يشمل المقام. مع العلم، اننا نجد تلك الادلة، وذلك ان هذه المرأة اما ان تكون مبتدأة او ذات عادة او مضطربة.

اما المبتدأة فيجب ان تعتبر الدم الثاني استحاضة، خلافا لقاعدة الامكان. وذلك لانها يجب ان تتحيض بالشهر مرة واحدة، كما نطقت به الروايات وهي ان تحيض بالدم الثاني، كان الفاصل اقل من ذلك. فان الفاصل عند التحيض الشهري انما هو حوالي العشرين يوما.

منها: حسنة عبد الله بن بكير(1)، قال: في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة. انها تنتظر بالصلاة فلا تصلي حتى تمضي اكثر من الحيض. فاذا مضى ذلك وهو

عشرة ايام، فعلت ما تفعله المتسحاضة ثم صلّت، مكثت بقية شهرها، ثم تترك الصلاة في ا
الثانية......الحديث.

وفي حسنة اخرى لعبد الله بن بكير(2) : عن ابي عبد الله عليه السلام: قال: المرأة اذا رأت
الدم في اول حيضها فاستمر بها الدم تركت الدم عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما. الحديث.
ومورد الروايتين وان كان هو استمرار الدم الا ان حكمهما بلزوم البناء على الطهارة (بقية
شهرها) او (عشرين يوماً) لمورد المشي.

اما اذا كانت ذات عادة، فمن الواضح انها تعمل على عادتها وهو واضح فقهيا ولا حاجة الى
درس الروايات عليه، الامر الذي يسبب البناء على كون الدم الثاني استحاضة، وليس حيضاً،
كما تقتضيه قاعدة الامكان.

واذا كانت مضطربة ترجع الى عدة مراجع محددة لها. اما التمييز باللون او الى عادة نسائها
او الى العدد. وعلى كل تقدير يكون لها حكمها. ومن الواضح انها ان عملت بالمرجعين
الاخيرين كان الدم الثاني استحاضة واما اذا عملت على التمييز فقد حكم بانه حيض اذا كان
بلونه، لا لقاعدة الامكان، بل لما دل على ذلك من الروايات. اذن، فالصحيح، ان قاعدة الامكان
لا اساس لها في الفقه.

فصل
في آيات الوضوء والتيمم

قال سبحانه وتعالى في كتابه الكريم من سورة المائدة(1)، ياايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصل
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين. وان كنتم جنب
فاطهروا. وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا طيبا، فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه. ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج،
ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون.

وقال تبارك وتعالى في سورة النساء(2): يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حت
تعلموا ما تقولون. ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا. وان كنتم مرضى او على سفر او ج
احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا. فامسحوا بوجوهكم
وايديكم ان الله كان عفوا غفورا .

وفي هاتين الآيتين الكريمتين جهات من الكلام بعضها عن الوضوء وبعضها عن التيمم وبعض
عن الصلاة وبعضها عن الغسل، ومنه ما يتكفل اغراضا اخرى كنفي الحرج وغير ذلك.

ونقتصر فيما يلي على ما يترتب بالطهارات الثلاث: الوضوء والغسل والتيمم، لان هذه الف
مربوط بكتاب الطهارة. ولا نذكر جميع النقاط، لان بعضها فقهية خالصة خارجة عن كفاية هذه
الكتاب كطريقة الوضوء والتيمم. وانما نتعرض فيما يلي الى جهات معينة مختارة، من هاتين
الآيتين الكريمتين.

الجهة الاولى: قوله تعالى: وامسحوا برؤوسكم.

تدل هذه الاية الكريمة على مسح بعض الرأس دون جميعه. والباء تدل على ذلك باعتبار وجود الباء فيها.

وقد ورد ذلك في السنة بشكل واضح حيث روى زرارة(3) في الصحيح قال: قلت لابي جعفر
عليه السلام: الا تخبرني من اين علمت وقلت: ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين.
فضحك فقال: يا زرارة قاله رسول الله (ص) ونزل به الكتاب من الله عز وجل لان الله عز
وجل قال: فاغسلوا وجوهكم. فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل. ثم قال: وايديكم الى
المرافق. فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه. فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفق
ثم فصل بين الكلام، فقال: وامسحوا برؤوسكم. فعرفنا حين قال: برؤوسكم ان المسح ببعض
الرأس لمكان الباء. ثم وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه فقال: وارجلكم الى
الكعبين. فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما. ثم فسر ذلك رسول الله (ص)
للناس فضيّعوه.

وهي واصحة في فهم الاية الكريمة، غير ان السيد الاستاذ يشير الى انها خالية عن تعيين المحل
الممسوح من الرأس. فالبد في تعيينه من الرجوع الى ادلة اخرى. اقول: كما انها ال تعين
العضو الماسح ايضا. فالبد من الرجوع فيه الى ادلة اخرى. غير ان الجهة االدبية او البالغية
فيها وهو فهم التبعيض لطيفة جدا، والمورا المشار اليها فقهية ال مجال لها هنا.
والمهم االن ان نتلمس طريقة فهم التبعيض من االية الكريمة، فان فيها عدة محتمالت او
وجوه:
الوجه االول: ان الباء مستعملة في التبعيض: اما ذاتا اوما لتضمينها معنى من. وقد يمثل بها
بقولنا: اخذت بالفن او امسكت به يعني ببعضه وهو يده. وقوله تعالى: ال تأخذ بلحيتي
برأسي. يعني ببعضها، ال جميعها بطبيعة الحال وقوله سبحانه: برؤوسكم جار في هذه الطريقة
غير ان المنحى (الرسمي) للغويين ينفي ورود الباء للتبعيض. قال ابن جني(1) اما ما يحكيه
اصحاب الشافعي من ان الباء للتبعيض فشيء ال يعرفه اصحابنا وال ورد فيه بيت. ونقل
سيبويه انه انكر مجيء الباء بمعنى التبعيض. وعليه استند(2) العالمة (الحلي قدس سره) في
انكاره ذلك، كما حكي(1) واالستيعاب هناك.
وهذا احد وجوه فهم الرواية، وهي قابلة للحمل على وجوه اخرى مما سبق او ياتي ، وهي
صادقة وواضحة بكل صورة.
الوجه الرابع: ان تكون الباء لاللصاق. وهي من معانيها لغة كقولنا مررت بزيد، فالمراد ان
المسح يلتصق بالرأس، واما التبعيض فيستفاد مما ذكرناه في الوجهين الثاني والثالث.
الوجه الخامس: ما احتمله السيد الاستاذ(4)، من ان الماسح حقيقة او ناك هو اليد والممسوح
هو الراس غير ان وجود الباء يدل على العكس. الن الراس اصبح آلة وسببا لمسح اليد، يعني
ما فيها من رطوبة. نظير المسح بالحائط. فان معناه ان الحائط قد صار سببا لمسح اليد يعني
لما فيها من اوساخ او غيرها.
واضاف: انه اذا صار الماسح هو الرأس يتعين ان يكون المسح ببعضه ال بتمامه. كما هو
الحال في المثال المتقدم. فان المسح ال يكون بكل الحائط، وال تتوقف صحة التعبير على ذ
فكذلك الحال في الرأس.
اال ان هذه االستفادة وان كانت طريفة اال انها ال تخلو من بعض المناقشات:
اوال: ان الجزء الماسح عرفا هو المتحرك، والجزء الممسوح هو الثابت، فالحائط ثابت واليد
متحركة، والرأس ثابت واليد متحركة فتكون اليد ماسحة والراس والحائط ممسوحان.

ولا يتعين في هذا المثال ان يكون الحائط ماسحاً، واىما قد تستعمل الباء هنا للتبعيض
االلصاق او نحوها ويصح به التعبير.

ثانياً: ان الاية لم تشر –كما اشرنا – الى الجزء الماسح ما هو، هل هو اليد او غيره. واذا كان
ولا شيئاً اخر غير اليد فقد ال يصدق عرفا ان الرأس هو الماسح. كمسح الرأس بالحائط. فاننا ال
او بالثوب مسحه مثل في وكذلك .ممسوحا والرأس ماسحا الحائط اندجو لتركفة هذه انعبات
بالقماش.

ثالثاً: ان هذا المعنى خالف سياق الاية الكريمة. اذا قرنا هذه الفقرة بالفقرات المتقدمة، في
جانب الغسل، فكما ان الوجه واليدين مغسوالن، فكذلك الرأس والرجلين ممسوحان وهذا واضح
من السياق.

واذا لم يتم هذا الوجه تبقى لنا الوجوه السابقة، ويبقى وضوح الاية الكريمة والروايات الشريفة
قائماً.

الجهة الثانية: قوله تعالى: وارجلكم.

حيث قرأت بالخفض والنصب معا(1) وكالهما قراءة جائزة فقهياً. فان قرأناها بالخفض، فهي
معطوفة ال محالة على (رؤوسكم) فيكون حكمها نحو ما هو الرجل وفقهيا هو المسح.

وننقل في (الميزان)(2): القول بان الجر للاتباع. قال: وهو خطأ. فان الاتباع على ما ذكره غو ة
ردية ال يحمل عليها كالم الله تعالى.على ان الاتباع –كما قيل – انما ثبت فيما ثبت في ص
اتصال التابع والمتبوع، كما قيل في قولهم: جحر ضب خربٍ، بجر الخرب اتباعا ال في مثل
المورد مما يفصل العاطف بين الكلمتين. اقول: وهذا القول صحيح منه –قدس سره – تماما.

واما اذا قرأناها بالنصب، ففيها احتماالن:

الاحتمال الاول: انها معطوفة على قوله (وجوهكم). بالرغم من البعد بين الكلمتين بمقدار
حوالي سطر.

الاحتمال الثاني: انها معطوفة على قوله: برؤوسكم. ومحلها الجر اال ان النصب قد جاء
باعتبار العطف على محل (رؤوسكم) الن المسح يتأتي متعديا بدون الحرف، فيقال: امسحوا
رؤوسكم. فتكون الكلمة منصوبة، واذا دخلت الباء كانت زائدة، فتجر اللفظ ويبقى المحل
منصوباً، فتكون الكلمة الالحقة للحرف العاطف معطوفة على المحل وهو النصب.

وينبغي التسليم، بان كال الاحتمالين، ال يخلو من صعوبة لغوية، هما: العطف على البعيد ال
او العطف على المحل، وكالهما ال يصار اليه بسهولة، االمر الذي يعين ترجيح القراءة بالجر
دون النصب الن عندئذ يكون معطوفا على اللفظ المالصق له عطفاً اعتيادياً.

وعلى تقدير النصب، فالانصاف ان الاحتمال الثاني، وهو العطف على المحل ارجح من الاحتمال الاول. وذلك لتخلل الفاظ كثيرة بين المعطوف والمعطوف عليه وخاصة وجود الفعل والفاعل: (وامسحوا) الذي يمثل نحويا جملة متكاملة، يصح السكوت عليها. فهذا العطف يجعلنا نعطف لفظا من جملة على لفظ من جملة اخرى. او قل: نعطف لفظا في نهاية احدى الجملتين على لفظ في بداية الجملة المتقدمة. وهو معنى رديء واذا لم يكن رديئا فهو خلاف الظاهر جداً. ومنه فاذا اخذنا بالاحتمال الثاني، تكون قد اخذنا بظاهر الاحتماليين طبقا لحجية الظهور المعتبرة شرعاً.

ومعه يكون على كلا التقديرين: اعني قراءتي الجر والنصب، يكون العطف على قوله (برؤوسكم) غاية الامر انه لو كان مجرورا فهو معطوف على اللفظ ولو كان منصوبا فهو معطوف على المحل. فيكون مشمولا لحكمه وهو وجوب المسح.

الجهة الثالثة: قوله سبحانه: الى الكعبين.

قالوا في اللغة(3): واختلف الناس في الكعبين بالنصب والكعب العظم لكل ذي اربع. والكعب كل مفصل للعظام. وكعب الانسان ما اشرف فوق رسغه عند قدمه. وقيل: هو العظم الناشز فوق قدمه. وقيل: هو العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم.

وانكر الاصمعي قول الناس انه في ظهر القدم. وذهب القدم الى انهما العظمان اللذان في ظهر القدم.

وقيل الكعبان من الانسان العظمان الناشزان من جانبي القدم، قال ابن الاثير: الكعبان العظمان الناتئان عند مفصل الساق والقدم من الجنبين.

والمتحصل من هذا الاختلاف بوضوح نسبي: ان الكعب فوق ظهر القدم وليس الى جانبيه. بدليل اتفاق عدد من هؤلاء القائلين على ذلك، وان اختلفوا في بعض الخصائص. مع نسب القول الاخر الى القيل (وقيل: الكعبان الخ). وهو تضعيف له.

والظاهر ان مرادهم مما فوق القدم واحد وان اختلفت العبارات (ما اشرف فوق رسغه عند قدمه) والاشراف هو الارتفاع او (العظم الناشز فوق قدمه) والنشوز الارتفاع ايضا او (العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم) او (انهما اللذان في ظهر القدم) وانما عبر بالتثنية لتعدد القد انفسهما، كما في نفس الاية الكريمة على ما سنذكر.

والمهم ان كل هذه الاقوال مرجعها الى شيء واحد وهو العظم المرتفع قرب مفصل الساق على ظهر القدم. وتكون نهايته عند المفصل. وروايتان تنطقان بذلك نفسه. وهي الحجة في المعنى، حتى وان اختلفت عن اللغة في بعض التفاصيل. لان من حق الشارع المقدس ان يحدد

المعنى الذي يريد في موضوم حكمه، واو المراد في موضوم عوضوم بوجو حسم الرجلين وه ذلك،
كما سنذكر قريباً، بدلالة هذه الروايات.

ففي الصحيحة عن زرارة وبكير(1) انهما سألا ابا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله
(ص) فدعا بطست......الى ان قال: ثم قال تعالى: وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين.
فاذا مسح بشيء من رأسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزاءه.
قال: فقلنا: اين الكعبين. قال: ههنا: يعني: المفصل دون عظم الساق. فقلنا: هذا ما هو. فقال:
هذه من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك. الحديث.
فقوله: ههنا. يعني المفصل دون عظم الساق. أي ههنا عظم الساق وما ابدأ القدم. وهو المفصل
يعني محل القدم عند اتصاله بالساق. وقوله: هذا ما هو: اشارة الى شيء اعلى من ذلك. لان
مفصل الساق ذو سرير وتوجع سنبي ولا يكون مستقيما في عظم الساق الا بعد مسافة. فه
ان من دلالات ديري. وهو ما هذا: والاقو جرعت اذه من ةعي قطعة نقل الى اشارة الروايين يعني
هذا غير داخل في الكعب او في محل وجوب المسح.
وجاء الجواب: (هذا من عظم الساق). يعني: فلا يجب مسحه (والكعب اسفل من ذلك) الزان
الى جهة القدم قليلا.

وعن ميسر(2) عن ابي جعفر عليه السلام قال: الا احكي لكم عن وضوء رسول الله (ص).
الى ان يقول: ثم وضع يده على ظهر القدم ثم قال: هذا هو الكعب. وقال: واومأ بيده الى اسفل
العرقوب. ثم قال: ان هذا هو الضنبوب.
فقوله: هذا هو الكعب. ليس كل ظهر القدم طبعاً، لانه لا يحتمل ذلك، وانما هو الجزء المرتفع
منه الى جهة الساق لا حالة وقوله: ان هذا هو الضنبوب لدفع ما عليه بعض العامة من المسح
الى العظمين الناتئين في طرفي اسفل الساق بعنوان كونهما هما الكعبان. كما سمعنا من بعض
اللغويين في وقولي الامام (ع) عنه انه ليس كعباً بل يسمى: الضنبوب، فلا يجب مسحهما.
وكذلك يمكن الاستدلال على ذلك بما دل من الروايات على وجوب مسح ظهر القدم. اما ال
حاجة الى نقل هنا يستوجب الاطالة. اذا واما وجوب مسح كل هذه المنطقة، اعني ظهر القدم
الى الوطء هو الغاية داخلة في المغيي ونحو ذلك من الاحتياط، فهو موكول الى الفقه.
ولكن قد يقال: ان التثنية في الكعبين دال على انهما العظمان الناتئان في طرفي ال
لتعددهما في كل قدم واما ما كان في ظهر القدم فواحد.
وجوابه: ان التثنية انما هو باعتبار تعدد (القدمين) فلو اخذنا بتفكيك السؤال لكان اللازم الجم
(كعبهم) لا انها اعتبرة لدى الانسان. فالتثنية دالة على خلاف المعنى الذي اراده السائل.

الجهة الرابعة: قوله سبحانه: وان كنتم جنبا فاطهروا وقال في الاية الاخرى: ولا جنبا الا
عابري سبيل حتى تغتسلوا. صدق الله العلي العظيم.

وبعد التجاوز عن المسائل الفقهية نتساءل عن قوله تعالى، الا عابري سبيل. ما معناه بع
التسالم على ان قوله: فاطهروا وقوله: تغتسلوا بمعنى واحد عمليا. كل ما في الامر ان الغسل
هو العمل الظاهري بتفاصيله. والطهارة هو الاثر الناتج منه، كما قلنا في فصل الطهارة. وعلى
كل تقدير تدل الاية الكريمة على حرمة الدخول في الصلاة على المجنب ما لم يعرف جنابته
بالغسل، وهو معنى مانعية الجنابة وشرطية الطهارة.

فلماذا استثنى عبور السبيل من وجوب الغسل للجنابة، وكيف؟ وعبور السبيل هو المشي فيه، ع
معنى انه يعبر من محل خروجه الى محل وصوله بواسطة الطريق الذي يقطعه او يمشي فيه.

وعبور السبيل، يكون على نحوين، مختلفين باختلاف السبيل او الطرق التي يحتاج اليها ا
النحو الاول: الطرق القصيرة، كالتي تكون داخل مدينة واحدة والمهم فيها شرعا انها لا تنافي
اوقات الصلاة. بل من الممكن ان يصل المكلف الى هدفه ويصلي فيه وان كان جنبا فانه يغتس
ويصلي. فلا حاجة الى استثنائه لانه ليس فيه اي كلفة او صعوبة.

وحتى لو كان مقصودا من الاية، فانه يسير لانه لا يعني يجب ايجاد غسل الجنابة في الطريق بل في
محل الاستقرار لا محالة. وهذا معنى عرفي مفهوم شرعاً.

لا يستثنى من ذلك الا حال ضيق الوقت، وهو في الطريق وتمكن من استعمال الماء فيجب
عليه المباشرة بالغسل. والاستثناء في الاية وارد مورد الغالب.

النحو الثاني: الطرق الطويلة التي يكون قطعها سفراً، وخاصة في الاسفار القديمة التي ك
التعب فيها شديداً والماء فيها شحيحاً. وفي مثل ذلك لا يجب الغسل، اعني اذا فقد الماء ف
السفر او كان محل ضرورة لاستعماله، وتوقد الوظيفة الشرعية الى التيمم المنصوص عليه بع
سطر في نفس الاية الكريمة.

اذن من الواضح ان قوله (الا عابري سبيل) يعني استثناء وجوب الغسل. ولكن هذا لا يعني
جواز الدخول في الصلاة مع الجنابة. بل الشريعة تأمره بوظيفته في التيمم.

وبتعبير آخر: فان الغسل بالماء ساقط. واما التيمم فيجري الى وظيفة المكلف. فان كان جا
للتراب، وجب عليه، وان لم يكن واجدا له كان فاقداً للطهورين.

الجهة الخامسة: قوله تعالى: وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او
لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا، وبالرغم من وجود عدة اسئلة حول هذه الاية الكريمة الا
اننا نوكل العدد، انما الى مواضعها من التفسير والفقه. الا ما جاء منها عرضا في الكلام.

ونحاول الجواب بعونه سبحانه على السؤال الرئيسي في الاية الكريمة. وتوضيحه:
انها عددت بظاهرها اربعة اسباب للتيمم: المرض والسفر والمجيء من الغائط، وملامسة النساء. وهو الجماع على الصحيح.
مع العلم انه من الواضح فقهيا ان المرض والسفر بمجردهما لا يوجبان التيمم، ما لم يقترنا باحد السببين اللذين بعدهما. وهما المجيء من الغائط الذي هو الحدث الاصغر بصفته احد مصاديقه والجماع، وهو الحدث الاكبر بصفته احد مصاديقه. فاما لو لم يحدث احد الحدثين لا حاجة الى التيمم حتى في المرض والسفر. فلماذا وردا في الاية كسببين مستقلين للتيمم.
حتى قال اولا: ان ذكر المرض والسفر مستدرك(1) وقال اولا: ان الاية من معضلات القرآن الكريم، كما في كشف الكشاف وقد ذكر الاشكال من وجوه:

1. تكرر ذكر الحدث في اولها.
2. وذكر الجنابة فقط بعده.
3. والاجمال الذي لم يفهم ان الغسل بعد القيام – يقصد القيام – الى الصلاة ام لا.
4. وتكرر: كنتم حاضرين صحاحا قادرين على استعمال الماء.
5. ثم عطف (أن كنتم) عليه وتكرر تقييد المرض.
6. وتأخير (فلم تجدوا) عن قوله (او جاء).
7. وذكر (او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء) مع عدم الحاجة اليها. اذ يمكن الفهم مما سبق.
8. والعطف بأو والمناسب الواو.
9. والاقتصار في بيان الحدث الاصغر على الغائط.
10. والتعبير عن الحدث الاصغر بـ (جاء احد منكم من الغائط).
11. والاقتصار في بيان الحدث الاكبر على الجنابة.
12. والتعبير عن الجنابة بـ (لامستم).

وكل هذه الاسئلة من تسويلات الشيطان، ضد واضحات الشريعة والقرآن، وانما ذكرناها، لنكون على بصيرة وشجاعة في ردها، ولا يقول القائل: ان ترك السؤال يغني عن الجواب. وقد اشرنا الى اننا سنتجاوز بعض الاسئلة اما هذه الاسئلة الاثنى عشر منها، فسنذكرها. ولكن ما ترك السائل مثله، مفهوم عدم وجدان الماء ومعنى التيمم فسنعرض عنه الا من جانب فقهي خالص.

ومن الطريف ان هذه الاسئلة ال تشمل السؤال الذي حررناه، وهو الوجه في ذكر المرض

والسفر كسببين للتيمم. ومن اللازم ان نذكر الجواب عليه او الا ثم نحاول ان نجيب على البواقي

والجواب يكون باحد عدة وجوه:

الوجه الاول: ان نلتزم ان المرض والسفر هي من الاحداث الموجبة للوضوء او التيمم الى

جانب الاحداث الاخرى وكل من كان على وضوء او تيمم ثم حصل له مرض او سفر، وجب

عليه تجديده ما يتمكن منه.

وهذا هو ظاهر القرآن الكريم وظاهره حجة، كما تثبت في محله. والسؤال انما طرح لاجل

الاعتقاد بعدم سببية المرض والسفر للوضوء والتيمم.

وهذا خلاف ً يقينا نعلم فيما الا حجة، الكريم القرآن ظاهر ان جوابه في لقاي ان الا المهم

فالدليل عليه قائم في كل المذاهب الاسلامية على الوضوء، فلا يكون حجة في قبيل هذه من الظاهر

ان نحاول ان نفهم من الاية الكريمة غير ما يتبادر من هذا الظاهر كما يأتي في الوجوه الاتية.

الوجه الثاني: ان تكون او بمعنى الواو. كما احتمله الكثيرون من عدد من المذاهب الاسلامية.

اقول: وعلى ان نلتزم بالواو فعلا وزيدت المزة سهوا ً. وان كان هذا الاحتمال غير وارد ظاهرا ً،

لان الصحيح هو ضبط عدم التحريف في الفاظ القرآن الكريم.

الا ان يكون الحرف بمعنى الواو، وان لم يكن بلفظه احتمال وجيه. وانما وردت على هذا

فالواو الا واحد. وسياق على تكون على التكل الجمع في قطع في بالغاية الشكل تحديد للشكل

–بناء على هذا الوجه – ان العطف قد تم بين احتمالين على اليمين، وهما المرض والسفر،

واحتمالين على اليسار وهما الغائط والملامسة. فقد عطف هذا على المجموع على هذا المجموع.

وهو مقصود جوب التيمم مع انضمام بعضها الى بعض اجمالا ً.

عطف المجموعات في اللغة العربية ليس سهلا ً، اذا اقترن الى عطف الافراد ايضا ً.

وقد جاء القرآن الكريم الى مثل ذلك عدة مرات نذكر بعضها. فمنها قوله تعالى: ان المسلمين

والمسلمات المؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات الى اخر الاية.

فقد عطف مجموعات متعددة على بعضها البعض بنفس الحرف الذي عطف الافراد به،

فالمسلمين والمسلمات مجموعة كما ان المؤمنين والمؤمنات مجموعة، والقانتين والقانتات

مجموعة وهكذا. وقد عطفها بحرف واحد هو الواو بعدم توفر حرف آخر في اللغة، يمكن

استعماله بين المجموعات او يميز بين المجموعات والافراد وانما يبقى هذا التمييز ذهنيا خالصا ً

لمن يلتفت اليه.

ويشبهها من بعض الجهات قوله تعالى: عسى ربه ان طلقكن ان يبدله ازواجا خيرا منكن

مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وابكارا.

حيث عطف مجموعتين، على بعضهما واحدى المجموعتين هي كل الاوصاف الا الاخيرتين والمجموعة الاخرى قوله: ثيبات وابكارا فقد عطف افراد المجموعة الاولى بنفس الطريقة التي عطف بها المجموعة الاولى على المجموعة الثانية بالواو. ولو كان قد عطفها كلها بالواو او باي حرف اخر لكان الكلام ممسوخاً، وحاشاه.
فكذلك الحال في آية التيمم التي نتكلم عنها، عطف المجموعتين بنفس حرف العطف في الا
لضيق اللغة عن غير ذلك.
فانه لو كان قد استعمل الواو. فاما ان يستعمله في العبارة التالية (او لامستم النساء)، او ت
اجتماع مع باجواو مميتالت نكاو ،دوصقملا وه امع مكحلا ريغت واولا ىلا اهلدبا ناف وأب ةفوطعم
الحدثين الاصغر والاكبر دون احدهما، وهذا ليس مقصوداً بالتأكيد.
وان بقيت العبارة الاخيرة معطوفه بأو مع وجود العطف بالواو قبلها، كان ذلك خلاف البلاغة
في السياق الا اشكال، على افضل طرق اللغة العربية في البيان. ويبقى التمييز
المجموعتين، والفهم الفقهي للآية، موكولاً الى المفكرين وتفسير المعصومين عليهم السلام.
فان لم تكن او بمعنى الواو، فلا اقل انها هي المقصود الضمني او اللبي منه لكي يصح عطف
المجموعات على بعضها.
الوجه الثالث: ان ذكر المرض والسفر، جاء وارداً مورد الغالب، وحوضول ان المرض والسفر،
هما السببان الرئيسيان لفقد الماء وخاصة في العهود السابقة حيث كان الطب ضعيفاً ت
المرض وكان السفر على الحيوانات التي لا تصل الانسان الا في حدر طويل من الزمن. ولا
يوجد بازائهما سبب رئيسي وغالب لذلك.
ومن هنا اصبح قوله تعالى (فلم تجدوا ماء) في محله جداً ومنطقياً تماماً. ولو لم يذكر
ان الانسان اوقات بالغا لان غريباً. لكن ذلك، ماء اوجدت ملف :لاق مث طقف ةسمالملاو طئاغلا
ويرورض ضرملاو رفسلا ركذ ناك انه نمو ؟مدع ضرتفي اذاملف ءاملا ىلع لوصحلا عيطتسي
لاجل قلب الاغلبية بالعكس لان الاغلب في هاتين الحالتين صعوبة الحصول على الماء.
الوجه الرابع: ان هذه الامور الاربعة كلها اسباب على وجه الاجمال للتيمم، كل بحياله
واستقلاله.
ولوضوح انه ليس أي منها علة تامة للتيمم، حتى الغائط والملامسة فان عرف الحدث قبل دخول
الوقت بل في سعة الوقت غير واجب، كما انه من المحتمل ان يجد الماء فلا يجوز له التيمم
كما انه من المحتمل ان يرتفع التكليف عن الفرد قبل ان يؤدي بالصلاة، بالموت او الجنون او
غيرهما، فلا يكون للحدث أي اثر في وجوب التيمم على الاطلاق لانه انما يجب لاجل الصلاة.

كما ان السفر والمرض ايضا ليس علة تامة للتيمم، لاحتمال ان يجد الماء خلالهما متوفرا، او
يحصل بهما احد موانع التكليف ايضا، كالموت او الاغماء او الجنون.
فالمهم ان يكون لكل من هذه الامور الاربعة سببية ناقصة وتأثير بمقدار ما في وجوب التيمم.
كما لا يفوتنا ان نلتفت الى ان السبب الآخر، وهو عدم وجدان الماء، مهما كان رئيسياً، ليس
الا سبباً ناقصاً لوجوب التيمم، لما عرفناه قبل قليل من عدم وجوبه قبل الوقت وخلاله ما
يتضيق مع احتمال ارتفاع التكليف.
اذن، فالسببية الناقصة محفوظة تماما، في كل هذه الاسباب، ومن حقنا ان ندرجها مدرجا واحدا
لافهام هذا المعنى. وان كان نحو السببية وشكلها يختلف من مجموعة الى مجموعة، اعني
السفر والمرض اولا ثم الغائط والملامسة ثانيا وعدم وجدان الماء ثالثاً. وبيان شكل سببية
للتيمم موكول الى الفقه.
وبعد ان انحلت المعضلة الرئيسية نعود الى تلك الاسئلة السابقة فنحاول الجواب عليها،
عرفنا ان اكثرها بل كلها من وساوس الشيطان، وواضحة الجواب بعد كل الذي تقدم.
اولا: ترك ذكر الحدث في اول الاية.
فان عني قبل تشريع الوضوء اعني قبل قوله تعالى: اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ال
فجوابه من وجهين على الاقل: الوجه الاول: تفسير القيام الى الصلاة انه قيام من النوم. والنوم
حدث. فالقيام اليها منه قيام بعد حدث. فقد ذكر الحدث ببعض امثلته وهذا يكفي جدا.
واما اصطلاح الحدث، فهو اصطلاح متأخر لا نتوقع وجوده في القرآن الكريم بحسب فهمنا.
الوجه الثاني: ان الفرد وان لم يكن محدثاً يستحب له حين ارادة الصلاة ان يتوضأ، كما ثبت
في الفقه ووردت به الروايات. فالوضوء مطلوب قبل الصلاة اما وجوبا او استحبابا والامر
بالوضوء في محله جدا على أي حال.
واذا عني السؤال عدم ذكر الحدث قبل تشريع التيمم يعني قوله تعالى: فتيمموا الخ. فهذا اس
من سابقه لان الحدث مذكور بمثالين هما الغائط والملامسة لا بمثال واحد مع اننا لا نتوقع ذكر
الحدث بعنوانه كما اسلفنا.
ثانياً: قال: وذكر الجنابة فقط بعده. يعني قد اقتصر من الحدث الاكبر على ذكر الجنابة دو
الحيض وغيره.
وهذا الكلام من الغرائب بعد ما فهمناه من مثال الغائط، وجود الحدث الاصغر ومن مثال
الملامسة وجود الحدث الاكبر، وليست الاية قاموساً فقهياً لتعدد الاحداث الموجبة للوضوء
والغسل كلها.

ثالثاً: قال: والاجمال الذي لم يفهم ان الغسل قبل الاقامة (يعني اقامة الصلاة او القيام اليها) ام ال.

وهذا كلام مؤسف. لان الآية الكريمة كلها مبتنية على قوله تعالى في اولها: اي ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة. يعني فتوضؤا او تيمموا مع تعيين وظيفة المكلف الحدهما.

فاذا فهمنا من قوله: (اذا قمتم) يعني اردتم او توجهتم بشكل وآخر الى الصلاة. لا بمعنى دخلتم فيها ولا بمعنى انتهيتم منها، كما هو واضح.

اما الوضوء والغسل بعد الدخول في الصلاة، فهو قطعي العدم الا ما خرج بدليل في بعض الاحيان النادرة، كالذي ورد في وضوء المسلوس، فلا يحمل عليه معنى القرآن الكريم.

واما الوضوء والغسل بعد الصلاة، فهو خلاف الظاهر جدا. لانه لو اراده لقال: اذا اقمتم الصلاة. ولم يقل: اذا قمتم الى الصلاة. فاين الاجمال المدعى في الآية الكريمة؟

رابعاً: قال: وترك: كنتم حاضرين صحاحا قادرين على استعمال الماء.

وهذا يكاد ان يكون مضحكا، وجل الرب عن الاشكال فلننظر الى مدى عظمة القرآن وخسة الاشكال.

اولا: كون الفرد حاضرا غير مسافر، لا اثر له على الاطلاق في وجوب الغسل والوضوء والتيمم.

ثانياً: اما الصحة فمشار الى ضدها، وهو قوله تعالى: وان كنتم مرضى. بشرط ان نفهم انه قيد للوضوء والتيمم معا. بمعنى ان الوضوء مقيد بعدم المرض. او قل: بالصحة والتيمم مقيد بوجود المرض او بعدم الصحة.

وهذا صحيح لا محالة لاننا يمكن ان نفكر على مستويين:

المستوى الاول: ان الآية ذات سياق واحد. وكل لفظ فيها فهو قرينة متصلة على ما قبله وما بعده وللمتكلم ان يلحق بكلامه ما شاء من القرائن. كما ثبت في علم الاصول. ومعنى ذلك ان قيد المرض هو قيد للوضوء المذكور قبله وللتيمم المذكور بعده.

المستوى الثاني: لو فرضنا ان تشريع الوضوء غير مقيد بالمرض في لفظ الآية الا ان الت مقيد به لا محالة، ومن الواضح في سياق الاية، كما هو واضح فقهيا، ان التيمم بديل عن الوضوء ويجب عند تعذره ومن انه يكون التيمم بكل اسبابه كالقيد للوضوء. يعني انما يجب الوضوء اذا لم يجب التيمم. او قل اذا لم تحصل اسبابه بما فيها المرض.

ثالثاً: في جواب هذا السؤال حول قول السائل: قادرين على استعمال الماء. يعني لم يذكر في الاية الكريمة ذلك. بل قد ذكره جل جلاله: (ام فرطنا في الكتاب من شيء) اكثر من مرة فان عدم القدرة على الماء ناتج من المرض المذكور في الاية ومن السفر المذكور ايضا.

بقوله   عليه   ومنصوص
(فلم تجدوا الماء).
اسوماق ميركلال نآرقلا نوك عقوتي هنأك ،لئاسلا نا ركمارا لوقن نا ىلا اذه لك دعب انل ةجاح الو
الا لئاسلا هركذ امم ًائيش دجن مل .ءيش لكل لصفم سوماق وهف كلذ عمو ،لوقا ،الصفم ايهقف
وقد ذكره.
خامساً: قال: ثم عطف (ان كنتم) عليه وترك تقييد المرض يعني عطف قوله: ان كنتم مرضى
على تشريع الوضوء، وترك تقييد المرض. لكن بأي شيء: لم يصح السائل: واوضح ام يرد
الى الذهن انه ينبغي تقييد المرض بان يكون مرضا يضر معه استعمال الماء لا كل مرض.
اما عطف المرض على الوضوء، فلا اشكال فيه، لانه بدأ بتشريع التيمم.
واما ترك تقييد المرض، فجوابه من وجهين:
الوجه الاول: اننا نفهم من المريض هو الذي يكون مرضه شديداً نسبياً، بحيث يراه الفرد
الاعتيادي فيقول هذا مريض.
تماما كما فهموا من قوله: الزانية لا ينكحها الا زان او مشرك فهموا من الزانية، البغية المعلنة
لا التي تزني مرة او مرتين، يعني فهموا منها انها: شديدة الزنا. كما فهمنا من المريض انه
شديد المرض. وبتعبير اخر: ينبغي ان يراه العرف الى المرأة بانها زانية والا يكون ذلك الا
للبغية، كما ينبغي ان يراه العرف بانه مريض والا يكون ذلك الا للتشديد.
والمرض الشديد في الاعم الاغلب يضر معه الماء الى حد لا يكون احتمال عدم الضرر معتنى
به عرفا. كما هو واضح. ومعه لا حاجة الى تقييد المرض لفظيا بذلك كما شاء السائل.
الوجه الثاني: لو تنزلنا عن الوجه الاول، لقلنا ان المرض مقيد بالقرينة المتصلة بقوله:
تجدوا الماء، لانه واقع في سياق وبنفس الاية. اذن، فيجب ان يكون المريض ممن لا يجد
الماء. وهذا معناه بكل وضوح ان المريض الذي يضره الماء هو الذي يجب ان يتيمم. لان
الذي لا يضره الماء واجد للماء الا انه فاقد له.
سادساً: من الاشكالات قوله: وتأخير (فلم تجدوا) عن قوله (او جاء).
فكأن السائل يرى ان الاية ينبغي ان تنص على فقدان الماء اولا بقوله:
(فلم تجدوا) ثم على الحدثين الاكبر والاصغر: (او جاء احد منكم من الغائط) الخ.
وهذا غريب، لاكثر من وجه في جوابه:
الوجه الاول: ان القرينة المتصلة لا فرق عرفا وقاعدة، في تأخيرها في المعنى والدلالة على
المطلوب بين تقديمها وتأخيرها، وما دام المتكلم عازما على ذكرها، او عالما بوجودها، كفى
ذلك في اعتماده عليها في القرينية.

الوجه الثاني: اننا لو لاحظنا من الماحية العملية والحياتية المتشرعة –على الاقل – ان الفرد
انما يحس باهن (لم يجد ماء) اذا كان محدثا بالاصغر او الاكبر– يعني الغائط والملامسة
مع الماء بعدم الاحساس للمعنى او بالحدث الاحساس عن بتة رخأتم هب الاحساس......فالمثل
كون الفرد على وضوء وغسل لعدم الحاجة اليه عندئذ فتأخير النص على عدم الماء باعتبار
هذه النكتة الحياتية الواضحة.

اًسابعا: من الاشكالات: انه ذكر: او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء. مع عدم الحاجة
اليهما اذ يمكن الفهم مما سبق. يعني يمكن ان يفهم الحدث الاصغر من قوله: اذا قمتم الى
الصلاة بعد تفسيره بانه قيام من النوم. كما يمكن ان يفهم الحدث الاكبر من قوله: وان كنت
جنبا فاطهروا. فلماذا كرر ذكر الحدثيين؟

وجوابه: اما الحدث الاصغر، فمن الواضح انه غير واضح من سياق القرآن الكريم نفسه، الا اننا
نحتاج الى تفسيره بالقيام من النوم ليصح السؤال، ومن المعلوم ان هذا التفسير وارد في ال
وغير واضح في القرآن، والمتبادر عرفاً من القيام هو ارادة الصلاة وحصول الهمة اليها
والرغبة فيها الا القيام من النوم بالخصوص.

نحن لو كان المقصود الواقعي، هو القيام من النوم، الا ان اجمال العبارة في هذا المعنى، يكفي
مبررا لاجل تكرار نفس المضمون للايضاح من جديد.

هذا في الحدث الاصغر. وياتي فيه ايضا ما نسوقه في الحدث الاكبر. واما الحدث الاكبر، فمن
الممكن ملاحظة عدة فوارق بين مجيئه في الاية الاولى وذكره ثانياً نذكر بعضها:

الاول: وهو الفرق الاساسي، بان الذكر الاول لاجل تشريع غسل الجنابة اساساً عند الرغبة في
الصلاة مع صفة الجنابة، او عند القيام من النوم وحصول الجنابة فيه او بعده.

على حين يكون ذكر الجنابة او ملامسة النساء، امر مربوط بالتيمم، يعني اذا اتصفتم بت
الصفة (ولم تجدوا ماء فتيمموا).

ثانياً: يمكن ان نفهم من قوله تعالى: (وان كنتم جنبا فاطهروا) انها جملة بازاء او في مقابل
قوله: اذا قمتم الى الصلاة، الخ. فالجملة السابقة تشريع للوضوء والثانية تشريع للغسل
مستقل. وهو ينتج استحباب الغسل سواء رغب الفرد في الصلاة او لم يرغب، وهو غير بعيد
وان لم يُفتِ مشهور الفقهاء على طبقه. على حين تكون الجملة التي بعدها (وان كنتم مرضى
الخ). تشريعا للتيمم، مع بيان اسبابه التي منها الجنابة.

فاذا عدنا الى السؤال قلنا: ان ما زعمه السائل لتكرار بلا موجب، هو الصحيح الذي لا محيص
عنه، بل في الواقع لم يحصل أي تكرار في المحصل العام للآية الكريمة.

ثامناً: من الاشكالات: قال: والعطف باو بسانملاو باولاو. وهذا ام سبق مفصل ان بحثناه.
وحاصل ام اردناه: ان هذه الذي ورد في القرآن هو الجادو، عدلة اسباب بسبقت، ومن
اوضحها: ان مقتضى عطف المجموعات على بعضها وه ذلك، مع قصور العربية عن اسلوب
آخر فارجع.
تاسعاً: من الاشكالات: والاقتصار في بيان الحدث الاصغر على الغائط.
وهذا عجيب، ناشيء عن عقوت السائل، كما ذكرنا ان يكون القرآن الكريم قاموساً فقهياً او
(رسالة عملية).
ومن المؤسف للسائل ان تقول له: ان القرآن الكريم ذكر الاحداث كلها ولم يقتصر على الغائط.
لان الاحداث الموجبة للوضوء فقهيا هي ام ورد في الاخبار الصحيحة الصريحة: ال ينقض
الوضوء الا ام خرج من احد سبيليك او النوم.
اما النوم فمذكور في اول الآية الكريمة اجمالا: اذا قمتم الى الصلاة يعني من النوم. وعلى أي
حال فالمجيء من الغائط ال ربط له بالنوم، فهو يثير مشكلة اخرى غيره. ال نتوقع ان نفهمه
منه.
كما انه من الممكن القول ان النوم مذكور ضمنا كسبب للتيمم ايضاً. في قوله: وان كنتم
مرضى او على سفر، لوضوح ان المرض والسفر في العادة السابقة كان يطول عدة ايام، مما
يضطر الفرد خاللها الى النوم بطبيعة الحال.
واما الاحداث الاخرى فمذكورة جميعها ضمن قوله: او جاء احد منكم من الغائط، فانه لم يقل:
كان اقباس طيغائلا ىلا باهذلا نال ،ءالخلا تيب ىلا متبهذ وا هنومضم ام لاق لب .متطوغت وا
رصتقي ملو ،مولعم وه امك اهلك ثادحالا هنم تءاد ءالخلا تيب ىلا درفلا لخد اذاو .هتلزنمب
على حدث واحد في الاعم الاغلب.
ومن الطريف ان السائل تخيل لفظ الغائط بمعنى معين، فجاء منه هذا السؤال المؤسف، مع
العلم انه بمعنى المنخفض وقد كانوا سابقا يخرجون الى المنخفضات من البرية ليقض
حوائجهم ثم استعمل هذا اللفظ في معناه الجديد جديداً متأخراً.
عاشراً: من الاشكالات: انه قال: والتعبير عن الحدث الاصغر بقوله: او جاء احد منكم من
الغائط.
وقد عرفنا قبل قليل ان هذا هو احسن لفظ كنائي للتعبير عن الاحداث التي تحدث عند التخ
كلها وعدم الاقتصار على البعض. ولعل السائل تخيّل ان الفرد يذهب الى الغائط ليتنزّه او ي
او يزور اقاربه!!!! فاستغرب من العبارة. مع العلم ان الهدف منه عرفا بكل وضوح واحد
وهو قضاء الحاجة.

حادي عشر: من الاشكالات: الاقتصار في بيان الحدث الاكبر على الجنابة. يعني انه لم يذكر
الحيض والاستحاضة مثلا.

ويمكن جواب على مستوييين:

المستوى الاول: ان الآية تخاطب الرجال مباشرة ولا تعنى النساء بلفظها. نعم يمكن التعميم
اليهن باعتبار اليقين بالاشتراك بالحكم.

واذا تم ذلك، فالحدث الاكبر الواضح الوحيد الذي يحدث للرجال هو الجنابة. واما الحيض
والاستحاضة والنفاس، فهي احداث نسائيية، كما ان لمس الميت بعد برده وقبل غسله حدث
نادر، ولعله ليس بحدث فقهيا وان اوجب الغسل تعبداً والكلام في ذلك موكول الى محله.

المستوى الثاني: انه بعد الاعراض عن مس الميت النادر. يبقى الحدث المشترك بين الجنسي
هو الجنابة، دون غيرها. ومن الواضح ان قوله: او لامستم النساء متضمن لجنابة المرأة ايضاً.
يعني: ولامستم النساء ايضا......كل من زاويته.

على اننا بعد ان عرفنا ان القرآن الكريم ليس قاموساً فقهياً، يكون الاقتصار في التمثيل
الاكبر بالجنابة، كافياً جداً وخاصة وهي مع الاحداث والمشتركة بين الجنسين.

ثاني عشر: من الاشكالات: والتعبير عن الجنابة بـــ (لامستم).وهذا من الغرائب، الا اننا اما ان
نفهم ان مطلق الملامسة موجبة لغسل الجنابة او التيمم بدله. كما فهم بعض العامة، فيندس
السؤال كما هو واضح، لان اللمس بنفسه يكون مقصوداً.

الا ان الصحيح ان المقصود هو الجنابة، وانما عبر بذا التعبير لما ورد في الاخبار: ان الله
ستير يحب الستر. ومن الواضح انه ليس من المصلحة الادبية ولا الدينية ولا البلاغية ان
يصرح بالجماع ونحوه من الالفاظ الصريحة.

فمن المبكي او المضحك حقاً ان نجد افكارا هذه الافكار لسائل المعترض على وضوح القرآن
وعظمته الى حد يرى ان الآية اصبحت في نظره من معضلات القرآن التي لا حل لها.

هذه بعض تبقى ان المحتمل من الذين من الجهلاء والبسطاء تكون أرقي فسوف انه يفهم ولا وهو، اذا
ولو تشابهات الشراة في سبحانه الله امام والمسؤول والمتورط هو فيكون، منهم اذا في تشابهات الشلل
من متعمده ونفسه على فاخي انه الولد الكريمة الآية الى الغلط بنسب أجرة كثراو ً ديناً لقد كان
المجتمع المسلم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم.

فهذا هو الكلام في هذه الجهة الخامسة من الحديث عن هاتين الآيتين الكريمتين.

الجهة السادسة: قوله تعالى: فتيمموا صعيداً طيباً.

فما هو معنى التيمم ومعنى الصعيد ومعنى الطيب. ومن انه يقع الكلام في نواحي ثلاث:

الناحية الاولى: في معنى التيمم.

قالوا: في اللغة() تيمم قصده. وتيمم تقصده. وتيمم الصعيد للصلاة. واصله التعمد والتو
من قولهم تيمم وتأمم.
قال ابن السكيت: قوله تعالى: فتيمموا صعيدا طيبا أي اقصدوا صعيد طيب. ثم كثر استع
لهذه الكلمة حتى صار التيمم مسح الوجه واليدين بالتراب ويمم المريض فتيمم للصلاة وليس
ما نضيفه على اللغة سوى امرين:
احدهما: ان التيمم وان كان حقيقة في القصد الا انه اصبح حقيقة في هذه الوظيفة الشرعية بعد
اشتهار استعماله واستغنائه عن القرينة.
ثانيهما: ان (يمم) المريض، استعمال بعد ثبوت الحقيقة الشرعية هذه كان منه اشتقاق منه بمعنى
جعل غيره يتيمم او ساعده على التيمم.
الناحية الثانية: في معنى الصعيد.
قال اللغويون() : الصعيد التراب، وقال ثعلب: هو وجه الارض لقوله تعالى: فتصبح صعيد
زلقا.
وقالوا: الصعيد المرتفع من الارض. وقيل: الارض المرتفعة من الارض المنخفضة. وقيل: ما
لم يخالطه رمل ولا سبخة. وقيل: وجه الاارض لقوله تعالى: فتصبح صعيدا زلقا. وقيل:
الصعيد الارض. وقيل: الارض الطيبة. وقيل هو كل تراب طيب. وفي التنزيل: فتيمموا
صعيدا طيباً.
وقال الفراء في قوله: صعيدا جرزا. الصعيد التراب. وقال غيره: هي الارض المستوية.
وقال ابو اسحاق: الصعيد وجه الارض...... الى ان قال: قال تعالى: فتصبح صعيدا، لانه
نهاية ما يصعد اليه من باطن الارض. لا اعلم بين اهل اللغة خلافا ان الصعيد وجه الارض.
قال الليث: يقال للحديقة اذا خرجت وذهب شجرها: قد صارت صعيدا أي ارضا مستوية لا
شجر فيها. ابن الاعرابي: الصعيد الارض بعينها. والصعيد الطريق سمى بالصعيد من التراب
والجمع من كل ذلك صعدان.
فنجد ان الاحتمالات المعروضة في هذه الاقوال عديدة منها ما هو محتمل ومنها ما هو غير
محتمل ومنها ما هو المتعين والصحيح ولابد لنا ان نظن ما هو الاوفق بالوظيفة الشرعية.
الاول: الصعيد الارض بعينها. بحيث نفهم منه معنى الكرة الارضية. وهذا غير محتمل. لانه
انما يريد الارض المنبسطة المحسوسة. فيعود الى معنى: وجه الارض.
الثاني: الصعيد المرتفع من الارض. وهذا محتمل الا انه لا دخل له في الوظيفة الشرعية.
لليقين فقهيا بانه اذا جازت وظيفة التيمم في المرتفع جازت في المنخفض.

الثالث: الارض الطيبة.
الرابع: كل تارب طيب.
القائل باحد هذين الوجهين اخذ معنى الطيب من الآية الكريمة كأنه غافل عن ان الطيب فهمناه
من كلمة مستقلة وليس من لفظ الصعيد هسفن. ولو كان معنى الطيب مستبطناً في الصعي
احتاج الى وصفه بالطيب مكرراً. اذن هذا الوجهان ساقطان.
الخامس: الصعيد هو الارض المستوية. وهذا محتمل، الا انه ال دخل له في الوظيفة الشرعية
لعدم الفرق فقهياً بين المستوية وغيرها، كما انهم لم يعنوا اوصني على انه نوع التراب الذي فيها م
طين، او تارب او رخص او غيره.
السادس: الصعيد الطريق وهذا عضو جديد. جاء من كونه تراباً، على طريقة الطرق
الصحراوية كما سمعنا من اللغويين. وهو بعيد عن الوضعية الشرعية. الا اننا نعلم انه ليس مرادا
باية التيمم.
السابع: الصعيد التراب ومعناه: انه ما لم يخالطه رمل ولا سبخة وهو احد الوجهين المحتملين
في الآية الكريمة مع الوجه الآتي.
الثامن: الصعيد وجه الارض، لانه نهاية ما يصعد اليه من باطن الارض، كما سمعنا، وسمعنا،
وسمعنا من ابي اسحاق قوله: لا اعلم بين اهل اللغة خلافا فيه. اقول: والخلاف موجود، الا انه
لوضوح هذا الاستعمال كان المخالف كأنه غير موجود.
ويؤيده ما سمعناه من انه من قال يحيى للتحقيق الخرقة: صعيد، فانها بعد الخارج لا تصبح تراباً الخا
كما هو واضح.
ويؤيده من نص على ان صعيد الارض، يعني وجهها.
كما يؤيده استعمالات القرآن الكريم الخارجي للصعيد في غير هذه الآية الكريمة. اذ لا يحتمل
انه يريد التراب الخالص. والقرآن الكريم، يمكن جعل بعضه قرينة على بعض. وهو قوله
تعالى: فتصبح صعيداً زلقاً. وقوله تعالى: صعيداً جرزاً. اذ من الواضح انه يريد وجه الارض
لا التراب الخالص. وهو اقرب الى مفهوم (الارض المستوية) منه الى أي شيء اخر. الا اننا
عرفنا ان الاستواء لا دخل له في الوظيفة الشرعية.
ومن هنا كان الارجح والموثوق به غويا، هو هذا المعنى الاخير وهو ما يعبر عنه الفقهاء
او المعادن من كونه لم ما هو نحو الرمل او الحصى او التراب كان سواء يعني الارض وجه بطلق
من النباتات: فانه خارج عن هذا المفهوم ولو اقل من الاحتياط فيه، اعني ترك التيمم عليه.
الناحية الثالثة: في معنى الطيب.

قال في اللغة() ، الطيب على بناء فعْل. والطيب عن تعن. وفي الصحاح: الطّيب خلاف الخبيث
قال ابن بري: الطيب يأتي لمعان، وقد ذكر الامام الرازي انه يقال: ارض طيبة للتي تصلح للنب
وريح طيبة اذا كانت لينة ليست بشديدة، وطعمة طيبة اذا كانت حلالا، وامرأة طيبة اذا كانت
حصانا عفيفة، ومنه قوله تعالى: الطيبات للطيبين. وكلمة طيبة اذا لم يكن فيها مكروه. و
طيبة أي آمنة كثيرة الخير. ومنه قوله تعالى: بلدة طيبة ورب غفور. ونكهة طيبة اذا لم يكن
فيها نتن، وان لم يكن فيها ريح طيبة كرائحة العود والند وغيرها، ونفس طيبة بما قدر لها أي
راضية، وحنطة طيبة أي متوسطة الجودة، وتربة طيبة أي طاهرة. ومنه قوله تعالى: فتيمموا
صعيدا طيبا. وزبون طيب أي سهل في مبايعته، وسبي طيب اذا لم يكن فيه غدر ولا نقض
وطعام طيب للذي يستلذ الاكل طعمه، ودعه
ابن سيده: طاب الشيء طيبا وطابا: لذّ وزكا...... والكلمة الطيبة: شهادة ان لا اله الا الله وان
محمد رسول الله. وقد ورد النهي عن الطيب بمعنى الطاهر ومنه الحديث انه (ص) قال لعمار: مرحبا
بالطيب المطيب، أي الطاهر المطهر. وآخر ما قال
والمستفاد من هذه كلها ان الطيب صفة كمال تدرك بالنفس او العقل كلياً او شيء من الكثير
الاشياء كل بحسب ما يناسبه. وبالنسبة الى الصعيد يصح عدة مناحي احتمالات:
اولا: الصعيد الطيب: الطاهر، يعني من النجاسات الخبيثة الحكمية. وهو الفقهاء مشهور العرف
بذلك.
ثانياً: الحلال، يعني ان لا يكون مغصوبا، وقد سمعنا قبل قليل: طعمة طيبة اذا كانت حلالا.
وهو الفقهاء مشهور العرف بذلك.
ثالثاً: ذو الرائحة الزكية، فان التراب ونحو مما هو طيب وخصائص ذو، رائحة مستحسنة.
غير ان هذا غير دخيل في الفقهاء في الحكم.
رابعاً: الخالص الذي لا يكون مشوبا بغيره. وهو الذي اختار صاحب (الميزان)() ال الوضع
الطيبعي للتراب ان يكون باقيا على حاله الاصلي غير مختلط بغيره.
اقول: فان اختر نا ان الصعيد هو التراب الخالص كان معنى الطيب عدم اختلاط بالجص
والرمل فضلا عن غيرها، وان قلنا انه وجه الارض، كان الطيب بمعنى عدم اختلاط
بالمعادن وكل ما هو خارج عن اسم الارض.
وهذا ضروري فقهياً اذا كان الاختلاط بنسبة ملحوظة او كبيرة.
خامساً: ان لا يكون الصعيد متحول الى غير، كالتراب المطبوخ المتحول الى الجص او
النورة او الطابوق او غيرها.

واضاف على ذلك في (الميزان)(): ومن ذلك يستفاد الشروط التي اخذت في السنة في الصعيد
الذي يتيمم به.
اقول: ومعه حق. فان القرآن، الكريم عبن ثّر للمعاني، ال يمكن نفاده:
(ما فرطنا في الكتاب من شيء).
والمتحصل من كل ذلك اشتراط كون التراب طاهراً، حالال غير مغصوب، غير مشوب بغيره
بكمية كبيرة، وال متحول الى غيره من المواد كالجص والنورة. وال يشترط في الفقه اكثر من
ذلك في حكم التيمم.
الجهة السابعة: قوله تعالى: فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه. تعرض انه الى ناحيتين احداهما
حول وجود الباء والثانية. حول وجود: منه.
الناحية الاولى: حول وجود الباء.
وهي تمام كالباء التي مرت في نفس الآية قبل قليل في قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم) وكم
استفدنا هناك ان الباء للتبعيض باي شكل من اشكال الفهم السابقة. فان اهما كل تأتي انه ايس
العامل وهو (وامسحوا) نفسه ايضا. فما قيل هناك عن معنى الماسح والممسوح يأتي هنا.
وبذلك وردت الروايات:
منها صحيحة زرارة التي نقلنا قسماً منها في الحديث عن مسح الرأس، والتي سمعنا منها انه
قال (ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء). ولكنه يستمر في شرح الآية فيقول عليه السلام:
ثم قال: فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيباً فامسحوا بوجوهكم، فلما ان وضع الوضوء عمن لم
يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحاً. النه قال: بوجوهكم، ثم وصل بها (وايديكم منه) أي من
ذلك التيمم. النه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه النه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف
وال يعلق ببعضها. ثم قال: ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج. والحرج: الضيق.
وقوله: وضع: يعني اسقط الله سبحانه الوضوء عمن لم يجد الماء وقوله: (اثبت بعض الغسل
مسحاً). يعني اثبت الله تعالى في محل بعض الغسل او في بعض محل الغسل مسحاً، الن
المغسول هو كل الوجه في حين ان الممسوح هو بعضه، كما هو مستفاد من محل الباء. فقد
اسقط وجوب المسح عن بعض محل وجوب الغسل، في الوجه وفي اليدين ايضا. الن الواجب
غسلهما من المرفقين والمسح مختص بالكفين.
ومن المعلوم نحويا ان العطف بتقدير تكرار العامل، فكأنه قال: فامسحوا بوجوهكم وبايديكم.
وكما ان الباء في الوجوه تفيد التبعيض فكذلك هنا.

وهذا يقرّب في القسم الاول من الآية التي تتحدث عن الوضوء امرين:

الامر الاول: ان قوله: ارجلكم معطوف على (برؤوسكم) كما ان ايديكم معطوف على قوله: وجوهكم. وهذا واضح من نحو السياق.

الامر الثاني: انه كما فهمنا منه – يعني في التيمم – تكرار العامل وهو الباء، كذلك نفهم ذلك في جانب الوضوء كأنه قال: وامسحوا برؤوسكم وبارجلكم. بحيث يستفاد التبعيض في الار كما يستفاد في الرؤوس.

وكل هذين الامرين يجري على قراءة الجر، ويبعد على قراءة النصب. كما هو معلوم. فراجع وتأمل.

الناحية الثانية: حول قوله تعالى: منه. فانه موجود في الآية في سورة المائدة وغير موجود في سورة النساء. وقد سمعنا من صحيحة زرارة تفسيره:

(أي من ذلك التيمم، لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها).

يعني اننا نستفيد من حرف (من) ان الواجب هو المسح ببعض الغبار العالق باليد لا بجميعه لانها انها تبعيضية.

وقد افتى جماعة من الفقهاء بوجوب (العلوق) بفتح العين أي ان الغبار يجب ان يعلق بحيث ينتقل من الكف الى الوجه واليدين والا بطل التيمم.

وهذا منهم مبني على تفسير الصعيد بالتراب الخالص واما اذا فسرناه بمطلق وجه الارض، حتى لو كان صخرا او الرمل، فلا يعلق بالكف منه أي شيء.

الا ان المراد من الضمير في (منه) لا يتعين ان يكون هو الصعيد... وان كان هو الظاهر بالطبع. الا انه يمكن ان يرجع الى (التيمم) المستفاد من قوله (فتيمموا) كما قال الامام عليه السلام في الصحيحة (أي من ذلك التيمم).

وهذا مبني على ان مادة التيمم معناها قرآنياً وظيفة التيمم التي يفهمها المتشرعة، الا ان هذا معنى متأخر عن عصر نزول القرآن الكريم، فلا يمكن حمل الفاظه عليه، الا ان تفسيره في الصحيحة بذلك كاف لانها حجة في تفسير القرآن الكريم.

الا ان الاشكال في ان الصحيحة دالة على ذلك، لانه قال بعد هذه العبارة (لانه يعلق من ذلك الصعيد) الامر الذي يجعله قرينة متصلة على ان المراد من التيمم: الغبار العالق وليس وظيف التيمم.

فنبقى الى الآن على وجوب (العلوق) لولا امرين:

الامر الاول: ان الصعيد مطلق وجه الارض. وهو امم ال يعلق في الكف منه شيء. فيكون
لفظ الصعيد قرينة متصلة على التنازل من ظهور الآية الكريمة بالوجوب. فاما ان نحملها على
الاستحباب واما ان نحملها بارجاع الضمير الى التيمم ال الصعيد. واما ان نحملها على تقدير
وجود العلوق، يعني: اذا اختار المكلف التيمم على التراب دون الصخر، ونحو ذلك.
الامر الثاني: خلو الآية الثانية، في سورة النساء من قوله: (ومنه). فتكون الآية الثانية مطل
باصطلاح علم الاصول والاية الاولى مقيدة وعند تعارض المطلق والمقيد يوجد اختياران:
الاول: حمل المطلق على المقيد، وهو مقتضى القاعدة العامة، ومعناه: ان هناك لفظ (منه)
ضمنية في الآية الثانية ايضا. ويفسر بكل ما قلناه في الامر الاول.
الثاني: ان نحمل المقيد على الاستحباب، ونقتصر في الوجوب على المطلق. فاذا دل دليل
خارجي على ذلك اخذنا به، كما هو ثابت في الفقه الى حد يميل الفقهاء المتأخرون الى ان
(العلوق) ال اعتبار به اصال ال وجوبا وال استحبابا وال دخل له في صحة التيمم على الاطالق.
اال ان في ذلك اهمال لقوله تعالى (منه)، واالدل على اقل تقدير– على استحباب العلوق بل
على استحباب اختيار التراب على سائر اشكال الصعيد ليحصل العلوق. وتفصيل الكالم
من ذلك موكول الى الفقه.

فصل الشهيد

قال الفقهاء: ان الشهيد مستثني من وجوب تغسيل الميت وتكفينه بل لا يغسل ولا يكف يصلى عليه ويدفن بثيابه. فهنا نسأل عن معنى الشهيد وعن احكامه الرئيسية.

وللشهيد عدة معاني في اللغة: نذكر اهمها:

فالشهيد اسم من اسماء الله سبحانه وتعالى: والشهيد: الشاهد في حق ونحوه. والشاهد والشهيد الحاضر. والمهم الان هو المعنى الآتي.

حيث قال اولاً () : الشهيد المقتول في سبيل الله. والجمع شهداء. والاسم الشهادة. واستشهد: قتل شهيداً. وتشهد: طلب الشهادة. والشهيد الحي: أي هو عند ربه حي. عن النضر بن شميل، قال:

ابو منصور: اراه تأول قول الله عز وجل:

ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون.

وقالوا في سبب تسميته بالشهيد:

1- لأن ملائكة الرحمة تشهده. ؟ او لأن الله وملائكته شهود له بالجنة.

2- سمي الشهيد شهيداً لأن الله وملائكته شهود له بالجنة.

3- وقيل سموا شهداء لانهم ممن يستشهد يوم القيامة مع النبي (ص) على الامم الخالية.

قال الله عز وجل: لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً.

قال ابو منصور: والشهادة تكون للافضل فالافضل من الامة. فافضلهم من قتل في سبيل الله.

4- وقيل لانه حي لم يمت، كأنه شاهد أي حاضر.

5- وقيل لان ملائكة الرحمة تشهده أي تحضره.

6- وقيل: لقيامه بشهادة الحق في امر الله حتى قتل.

7- وقيل: لانه يشهد ما اعد الله له من الكرامة بالقتل.

وقيل غير ذلك، فهو فعيل بمعنى فاعل او بمعنى مفعول، على اختلاف التأويل.

قال ابو منصور: ثم يتلون في تلفظ من عدد رسول الله (ص) شهيداً. فانه قال: المبطون شهيد، والمطعون شهيد قال: ومنهم ان تموت المرأة بجُمْع.

ودل خبر عمر بن الخطاب: ان من انكر من انكر حاقاً ولم يخف في الله لومة لائم انه من جملة الشهداء.

الكسائي: الشهيد في الاصل من قتل مجاهدا في سبيل الله. ثم اتسع فيه فاطلق على من س
النبي (ص) شهيدا، من المبطونوالغرق والحرق وصاحب الهدم وذات الجنب وغيرهم.
اقول: يستفاد من السنة الشريفة بمذا الصدد ان هذه الشهادة تحدث لاحد امرين:
الامر الاول: القيام بوظيفة شرعية ضرورية، واجبة او مستحبة وحصول الموت بسببها. كالذي
قتل في سبيل ماله وعرضه، ومن قتل انه قال كلمة الحق تجاه سلطان جائر.
الامر الثاني: الموت مع حصول قدر ادهام، لا يدي للفرد في هدر. كالغرق والحرق والهدم،
وبعض انواع المرض المؤدي الى الوفاة، بل جميعها، ما لم يكن من الفرد تسامح في ايجادها
او استمرارها.
واعظم انواع الشهادة عند العارفين، هو ان يصبح الفرد شاهدا او مشاهدا لدرجات الرحمات
الخاصة العليا المعدة عند الله سبحانه لاوليائه والخاصة من خلقه. ولعل المقتول في سبيل
تعالى، انما سمى بذلك لاجل بلوغه شيئاً من هذه الدرجات من اجل همته في طاعة الله عز
وجل، حتى حصول الوفاة له.
وفي التاريخ الاسلامي() ان رسول الله (ص) قال للامام الحسين عليه السلام – في مالك في
المنام–: حبيبي يا حسين، ان اباك وامك واخاك قدموا علي وهم مشتاقون اليك وان لك في
الجان لدرجات لن تنالها الا بالشهادة.
فجعل الحسين (ع) في منامه ينظر الى جده، ويتضرع اليه ويقول: يا جداه لا حاجة لي في
الرجوع الى الدنيا فخذني اليك وادخلني معك في قبرك.
فقال له رسول الله (ص): يا بني لا بد لك من الرجوع الى الدنيا حتى ترزق الشهادة. وما قد
كتب الله لك فيها من الثواب العظيم، فانك واباك واخاك وامك وعمك وابيك تحشرون يوم القيامة
في زمرة واحدة حتى تدخلوا الجنة.
اقول: عمه هو جعفر بن ابي طالب رضوان الله عليه وعم ابيه هو حمزة بن عبد المطلب
رضوان الله عليه. ومن سعادتهما بلا شك ان يحشرا مع الائمة المعصومين عليهم السلام كأمير
المؤمنين عليه السلام والحسن والحسين سلام الله عليهم اجمعين.
وسيد الشهداء، بقل تشريف عظيم يطلق على ثلاثة، كلهم عظماء اولان الشهادة في صدر
الاسلام.
فاولهم في نيل الشهادة: حمزة سيد الشهداء واسد الله ورسوله، الذي قتل في جيش رسول الله
(ص) في غزوة احد.

وثانيهم: في الترتيب التاريخي امير المؤمنين وسيد الوصيين الامام علي بن ابي طالب صل
الله عليه. وقد ورد في الدعاء(): السلام عليك اي سيد الشهداء.
واح رهب ان يكون كذلك، لعظم ذاته: بل وه اولى من الاثنين الاخيرين الملقبين بهذا اللقب
الجليل لان خير منهما، واعظم منزلة واعلى درجة عند الله بل اشكال، بل وه امامهما
وقائدهما وولي امرهما المفترضة الطاعة امام الله سبحانه لهما. فهو اولى ان يكون سيد الشهداء
منهما، بالرغم من جلالة قدرهما.
وثالثهم في الترتيب التاريخي: الامام السبط سيد شباب اهل الجنة وسيد الشهداء الامام الحس
بن علي عليه السلام. وتسميته بهذا اللقب اوضح من الشمس في ال فتحان جاء الى نقل في الحدي
(لا تطلبوا ثأراً بعد عين).
اذا عرفنا معنى الشهادة وسبب التسمية بها فيحسن بنا ان نرى مختصراً، وبمقدار ما يناسب الكتاب
على شيء من احكام الشهيد.
قال في العروة الوثقى() : يستثنى من ذلك – كلا يعني من وجوب تغسيل الميت – طائفتان:
احداهما: الشهيد المقتول في المعركة عند الجهاد مع الامام (ع) او نائبه الخاص. ويلحق به كل
من قتل في حفظ بيضة الاسلام في حال الغيبة.
فقد اخذ شرط في هذا ان يكون الجهاد مشروعاً. وهو الذي عليه مشهور الفقهاء بل
اجماعهم.
وانما يكون الجهاد مشروعاً في ثلاث احوال:
احدها: ان يكون بأمر الامام المعصوم عليه السلام.
ثانيهما: ان يكون بأمر نائبه الخاص الذي ينصبه للجهاد او المشي للجهاد.
ثالثها: ان يكون كل الامرين غير متحقق، الا ان الجهاد لاجل دفع الاعداء الذين يخاف منهم
على (بيضة الاسلام). وهذا اصطلاح من الفقهاء عن المجتمع الاسلامي ككل، بحيث يخاف
على وجود الاسلام اساساً او وجود المسلمين.
فاذا لم يكن الجهاد في غير هذه الصور الثلاثة مشروعاً، فلا يكون القتيل فيه او بسببه شهيداً ولا
يشمله الحكم بعدم التغسيل والتكفين.
قال في العروة() : من غير فرق بين الحر والعبد والمقتول بالحديد او غيره عمداً او خطأً،
رجلاً كان او امرأة او صبياً او مجنوناً اذا كان الجهاد واجباً عليهم. بل وقال: بل تكفي
الحق في صورة الباطل في تخييل نفسه لفرد الفاعل يخدع ان يكون بدون مستحباً او كان واجباً وشرعية المشروعة.

ان طوحالا لب .لتقف ةفدص كاناه رم نم ليبق نم سيلو ،فدهلا سفنل الوتقم نوكي ان يلمهاو
يكون حامال للسالح فلو ناك موجودا لجل بلطا ماعطلا ،مثالا مل يكن اذهب الحكم ونقصد من حمل
الحامل ،هل يكون حامال ان يكون بين قرفي ال امك .العف هل الحامل يكن مل ناو ،هتفيظو من هنوك حالسلا
في السلاح الخفيف، او منفذا ،هل، كما في السلاح الثقيل.

وقال ()ايضا: ويشترط ان يكون فيه خروج روحه قبل اخراجه من المعركة، او بعد اخراجه
مع بقاء الحرب، وخروج روحه بعد الاخراج بل فصل، واما اذا خرج بعد انقضاء الحرب
فيجب تغسيله وتكفينه.

اقول: وقد اشترط بعضهم ادراكه المسلمين له بعد موته، فان كان به رمق لم يكن مشمولا
للحكم.

عن ابي جعفر عليه السلام قال: كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه قال: نعم في ثيابه
بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو. ثم قال: دفن رسول الله (ص) عمه حمزة في ثيابه
بدمائه التي اصيب فيها. الحديث.

وعن ابان بن تغلب () قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: الذي يقتل في سبيل الله
يدفن في ثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد فانه يغسل ويكفن ويحنط
ان رسول الله (ص) كفن حمزة في ثيابه ولم يغسله ولكنه صلى عليه.

وعن ابي خالد () قال: اغسل كل الموتى: الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين
الصفين. فان كان به رمق غسل والا فلا.

وعن عمر بن خالد () عن زيد بن علي عن آبائه قال: قال امير المؤمنين عليه السلام: ينزع
عن الشهيد الفرو والخف والقلنسوة والعمامة والمنطقة والسراويل، الا ان يكون اصابه دم. فان
اصابه دم ترك. ولا يترك عليه شيء معقود الا حل.

وعن ابي البختري () وهب بن وهب عن جعفر عن ابيه ان عليًا عليه السلام لم يغسل عمار بن
ياسر ولا عتبة يوم صفين ودفنهما في ثيابهما وصلى عليهما.

ويبغي لنا الان ان نمر باختصار، على المصالح والحكم التي ندركها لهذا الحكم، بغض النظر
عن اننا ندرك بوضوح وجه الحكمة الاجمالي في كل الاحكام الشرعية الاسلامية ام لا!!!.

وهي عديدة، نذكر منها:

اولا: ان تغسيل الميت انما هو لاجل ايجاد ارتباط المعنوية وعقدة ما عقد عليه من خبث
معنوي بموته.

ندرك ذلك: اذا قسنا غسل الميت بباقي الاغسال فالجنابة قذارة معنوية موجبة للغسل وكذلك
الاحداث النسائية. واذا لاحظنا النوم الذي هو قرين الموت بنص القرآن الكريم نجد ان الشريعة
اعتبرته حدثا يوجب الوضوء.
ومعه يتعين ان يكون الموت شكلا من اشكال الحدث، يوجب الغسل لاجل رفعه بحيث يذهب
الميت الى قبره طاهراً غير ملوث بذلك الحدث.
هذا في الميت الاعتيادي. اما في الشهيد فموته شرف عظيم ومنزلة كبيرة، وغير مقترن باي
حدث، ليكون موجبا للغسل.
ومن المستطاع القول: ان المفهوم مما سبق، ان الموت بكل اشكاله من انواع الحدث. الا
الشهادة نفسها فانها مطهرة للفرد، بحيث يرتفع معها الحاجة الى الغسل. بل هي بكل تأكيد اكث
تطهيرا من الغسل.
ثانياً: ان الشهادة في سبيل الله سبحانه وتعالى، تجعل لجسم الفرد احتراما وتقديساً، عالي
يترتب عليه عدة نتائج:
1-عدم تعريضه لعمليات الغسل والتكفين.
2-احترام ثيابه ايضا ودفنها معه.
3-احترام كل ما سقط منه حتى الدم، فيدفن معه.
4-عدم حاجته الى الحنوط. وهو المحتوي على الرائحة الطيبة لان رائحة الشهيد عند الله اعلى
من ذلك.
ثالثاً: سهولة الدفن.
فان الحرب لا محالة يحصل فيها قتلى كثيرون، فاذا كان الحكم الشرعي بوجوب التغسي
والتكفين انذاك، كان ذلك صعبا على المسلمين، بل لعله يخل بوضعهم العسكري احياناً.
فكان اسقاط هذه العمليات عنهم، امر اساسي في التسهيل على الجيش المحارب، والاهتمام
بوقائع الجهاد دونها.
اما الدفن فهو امر لا مناص منه، لان الجثث لابد من سترها احتراما لها اولا. وتخليصا
للاحياء من مضاعفات بقائها على وجه الارض. نعم، لو كانت المهمات العسكرية احيانا اهم
من الدفن امكن تأجيله ردحا من الزمن.

الفهرس

259

ص 44 الصدر، محمد

ام وراء الفقه / تأليف محمد الصدر

النجف: مطبعة الآداب، 1993

ج 1 ق 1 (224 ص)، 24 سم

1. الفقه الاسلامي م. العنوان

و.م

/1993

المكتبة الوطنية

(الفهرسة اثناء النشر)

رقم الايداع بدار الكتب والوثائق ببغداد

لسنة 1993

رقم الاجازة 11/1/1992 تاريخ